

Paul Ricœur

LA LECTURA DEL TIEMPO PASADO: MEMORIA Y OLVIDO

Presentación de Ángel Gabilondo

Traducción de Gabriel Aranzueque

Arrecife

Portada: *Zurcir sombras* (1992). Isaac Pérez Vicente.
Colección Permanente del CGAC.

Colección "Punto Cero"
Nº especial: E - 2
Directora:
Marta Tordesillas Colado

Saliente, 169. Urb. Montealina. 28223 Pozuelo de Alarcón. Madrid
arrecife @ arrakis.es
ISBN: 84-923792-2-7
Depósito legal: NA- 2.576-1998
Impreso en España - Printed in Spain
Luck, S. L.



ÍNDICE

PRESENTACIÓN
El cuidado de lo inolvidable

Sin duda es pertinente decir que el seminario de Paul Ricoeur en la Universidad Autónoma de Madrid resultó inolvidable. Pronto eso viene a ser insuficiente, desconcertante y problemático a la luz de lo que en aquellas fechas de noviembre de 1996 presentó como lecciones, lecturas, en su Curso de doctorado, dentro del Programa de Tercer Ciclo *Decir y no decir: el sujeto implicado*. El texto que ahora se ofrece se ocupa precisamente de la memoria, del olvido y del pasado, y, como era de esperar, no se reduce al uso tópico que habitualmente otorgamos a esas palabras. Ni siquiera la publicación pretende atajar supuestas pérdidas, ya que, sin duda, la propia escritura aportará nuevos olvidos. La entrega de lo que se presentó como un trabajo en curso, un curso en verdad en curso, no sólo responde al proceder que la labor de toda fecunda investigación reclama, sino a un estilo que es un modo de existencia, aquél que tiene en cuenta la palabra y el hacer de los otros. Esta puesta en público es, en primer lugar, un gesto de reconocimiento agradecido.

Tal estilo permite ver brotar las cuestiones, constatar la irrupción de determinados problemas o autores, subrayar los guiños, las tareas, las posibilidades. Se acentúa así la mediación de la memoria entre el tiempo vivido y las configuraciones narrativas y se nos ofrece una serie de lecturas que son, en efecto, a la par, lecciones. Ahora, la memoria que es del tiempo, es escritura que convoca a la acción de leer. Y, entonces, no basta con recordar, es necesario rememorar, incluso celebrar. Por eso, la publicación de estas lecciones no se reduce al cumplimiento, más o menos obligado, de levantar acta de algo que ocurrió, una especie de memoria que guardaría un sabor necrológico respecto de lo allí (aquí) sucedido. El propio Ricoeur nos ha evocado con Aristóteles que por el recuerdo experi-

mentamos no sólo el carácter pasado de las cosas ausentes, sino el propio tiempo. Aún con todo, lo interesante de lo que ahora se nos entrega no es su mera rentabilidad para la configuración de nuestro presente, una especie de enriquecimiento cultural, o un incremento del saber. Sin menospreciar tal posibilidad, lo destacable es la compañía en el modo de aprender. Ver brotar los textos, su tratamiento respetuoso, problemático y crítico, su necesidad de otros, la búsqueda de lectores, de interlocutores, conceden a *La lectura del tiempo pasado* un aire de diálogo y conversación que encuentra su correspondencia en «Políticas de la memoria». La entrevista con Gabriel Aranzueque[1], si ha de considerarse como «Apéndice», es en tanto que parte del cuerpo, prolongación de su contenido. Tuvo lugar con ocasión de las lecciones ahora ofrecidas y alude expresamente a los asuntos que las conforman, abriéndolas fértilmente a otros aspectos e intereses. El tono y el sentido de las cuestiones y la apertura que en ellas se propone encuentran nueva fecundidad en las palabras de Ricoeur. Tal parecería que, efectivamente, el modo de trabajo de un seminario fuera, a la par, sembrando y fructificando. No como mera obra del tiempo. Las lecciones, en esa medida, son y reclaman lecturas[2].

En concreto, para el lector de *Temps et récit* o de *Soi-même comme un autre*, el presente texto aporta algunas novedades. No ha de hablarse de un desplazamiento, pero sí de un reconocimiento, el que brota de todo un trabajo, también del olvido, para hacer resurgir nuevas líneas de investigación y, en concreto, rescatar un cierto olvido, el olvido del olvido mismo en que consiste en ocasiones la memoria. Y el tiempo inscrito en ella. Y la noción de pasado. Y aquí, de nuevo, la memoria no es sólo retrospectiva, es asimismo memoria crítica, tanto como para reabrir la cuestión de la identidad en esta perspectiva y para ofrecer las vías a un estudio, a pesar de las dificultades, de la memoria colectiva, de los recuerdos y relatos y de su ritualización compartidos. Con ello se incide en la relación dialéctica entre memoria e historia, así como entre verdad y fidelidad, con lo que nos vemos en la necesidad de reelaborar permanentemente el sentido de los acontecimientos que, como los textos, no se reducen a su materialidad. Si hemos de aprender del futuro es al precio de escribir el pasado y, entonces, *inventar* no es un mero acopio de ocurrencias, sino el venir a dar en algo. Es dicha aportación, esta creación de la memoria la que co(i)mplica la responsabilidad del recordar. Y ahí no todo se reduce a un depósito de huellas, vestigios para una lectura con sabor arqueológico. La carga del pasado que recae en el futuro insta a incorporar la noción de *deuda*, que ya no es pura carga, sino recurso, necesidad de relato. Y, además, su posibilidad. Gracias a aquello por lo que podemos ser, no todo se reduce a lo que ya ha sido.

Y recordar no se agota en la satisfacción de alguna especie de posesión de lo pasado, sino que con ello se propicia la densidad, que es, a su vez, justicia con los espacios de la decisión. Se complica quizá también y se acentúa lo trágico de la misma, pero, a la par, es lo que permite la sabiduría del juicio. No sólo entran en conflicto las normas entre sí, sino asimismo determinadas normas universales con personas singulares, en un campo definido de polémica. Ello ofrece todo un acopio de compromisos frágiles en los que se precisa una poética que permita una nueva representación, incluso una recreación, de la realidad. La fragilidad, ahora de la memoria, no impide, antes bien reclama responsabilidad, que no simple respuesta. Y, entonces, la imaginación ha de convivir con la interpretación.

Imbricar la historia de unos en la historia de los otros y todas las historias en el tejido narrativo de las instituciones mismas conforma la necesidad de una teoría de la narración que, con la del actuar (que coordina el agente, el coadyuvante u oponente y el campo práctico) y la del discurso (que vincula al locutor, al interlocutor y a la institución lingüística), con-

[1] El propio Gabriel Aranzueque se ocupó de coordinar la edición de una serie de trabajos publicados recientemente sobre Paul Ricoeur en la Universidad Autónoma de Madrid. Exactamente, textos con él, con el *él* de ciertos textos. Cfr. A.A.V.V., *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris / U.A.M., 1997.

[2] Ello explica que se haya considerado necesario, a partir de unas notas y referencias manuscritas, explícitamente esbozadas por el propio Ricoeur, incorporar una bibliografía con las correspondientes traducciones, en su caso, al castellano. Se trata de procurar las condiciones para proseguir las lecciones.

firma que lo ternario de la ética se deja proyectar en todos los niveles. Así, en la consideración de este texto se exige una actitud que llama a la acción de leer. Tal parecería que un escrito sobre la lectura del tiempo pasado sólo se ofreciera en la experiencia de cruce entre el sí mismo que narra y que es narrado, en el acontecer de la interpretación. Como si lo que se dijo con Ricoeur en aquellos días sólo se diera en la existencia interpretada, como si el texto sólo fuera algo otro en tanto que ya trabajara en el corazón de lo que nos constituye, como si hubiera de pasar por lo otro de sí. El texto requiere ser interpretado. Quizá también su horizonte y su tono lo permite. Resulta evidente que prácticamente lo solicita. Pide reinterpretaciones y reapropiaciones, su potencial llama al estudio y a la lectura, a la reactivación. Es, en efecto, germen y semilla. Podría pensarse que únicamente un discurso otro que el que ahora se presenta diera cuenta de lo que éste es, de la alteridad que lo constituye. Pero, al configurar lo dicho en el texto, también se refigura el tiempo interpretándolo. El mundo del texto se confronta con el mundo del lector. Se reclama la intersección y la lectura es el mediador necesario. Con ello, lo que tiene de inolvidable es lo que preserva, a la par, el olvido en la memoria. A este nivel es al que manifestar y transfigurar resultan inseparables.

Ya no es simplemente la relación entre el relato y el tiempo. La lectura que se nos propone confirma la que se da entre la memoria y la historia, que en este contexto no es sólo retrospectiva, sino asimismo recreadora. Y lo es porque la memoria histórica no se limita a componer al amparo de la semejanza entre el relato y el acontecimiento contado. Para empezar, porque restituye otro modo de temporalización. Además, la historia no es una simple cuestión de huellas (*traces*), es un asunto de deuda (*dette*), la que se reclama con el pasado. Dicha deuda obedece a que no se nos ofrece simplemente «lo que ha sido», sino que se nos sitúa en un espacio de confrontación de diversos testimonios y con diferentes grados de fiabilidad. Ya no basta con estar agradecido. La cuestión no se reduce, tampoco, a asistir al conflicto. Es preciso intervenir y decidir. Es lo que estas lecciones reclaman. Y ello forma parte del aprender. Más aún, se trata de liberar en dicho espacio posibilidades diferentes, abrirlo a otras promesas.

Quizá incluso al precio de procurar nuevos olvidos, el de sentidos ya dados, y el de aceptar ser un deudor insolvente que propicia nuevas pérdidas en nombre de tales promesas, tanto de acuerdos como de desacuerdos razonables, para la vida en común.

Las lecturas de la Autónoma son, en esa medida, atisbo de otros trabajos, campo de juego para nuevos textos, materia de estudio, y apuntan a algún libro por-venir[3]. Tienen el carácter adecuado para procurar la satisfacción de asistir al surgir de cuestiones y labores. Si lo que sucedió no se limita a ser inolvidable es porque su publicación testimonia también lo que nunca, ni siquiera entonces, ocurrió, pero que con ella nos llama. Es en dicha vida común donde sigue haciéndose necesario el pasado inmemorial que ningún texto ha de zanjar ni con su pretensión de carácter absoluto, ni diciendo la última palabra. *La lectura del tiempo pasado* no lo es. El que no sea ésta la última preserva tanto la memoria como el olvido de que ninguna palabra dice aquello originario que permite que se diga. No es, por tanto, simplemente, que hemos de ocuparnos del cultivo de lo inolvidable, como si en ello, ahora en la entrega de estos textos, se encontrara la decisión para lo que nos atañe. Más bien ahí se da el espacio de la posibilidad y de la necesidad de decidir. El cuidado (*souci*) pide también el complemento del nombre, que puede ser sí mismo (*soi*). El cuidar de sí de lo inolvidable hace que sea lo inolvidable quien cuide del espacio para ser uno mismo[4]. Ricoeur, una vez más, en esta ocasión, no pone fin a la conversación en que consistimos cuantos, de memoria en algún sentido

[3] Ya con posterioridad a estas *Lecturas de la Autónoma* se publica en la *Revue de Métaphysique et de Morale* un trabajo de Paul Ricoeur que recoge la quinta lección aquí presentada, con algunos momentos de la lección tercera («La marque du passé», janviers-mars, 1998, n.º 1, págs. 7-31). Ello confirma el carácter abierto de lo que se va esbozando como un trabajo por venir que conformará lo que ahora vemos brotar. Tal es el privilegio de la ocasión.

[4] Es este valor de reflexivo omnipersonal que se preserva con el empleo de «soi» en la función de complemento del nombre y que se da, por ejemplo, en «Le souci de soi», «el magnífico título de Michel Foucault», a decir de Paul Ricoeur. Cfr. *Soi même comme un autre*, Du Seuil, Paris, 1990, pág. 12 (trad. Siglo XXI, Madrid, 1996, pág. XII).

herida y frágil, narramos historias de las que no nos consideramos plenamente autores y en las que quedamos, a la par, asimismo narrados. Somos, como él nos recuerda, en busca de relato, de aquél olvidado que nunca tuvo lugar. Y ello nos permite ser *cada uno* (*chacun*), ese pronombre fascinante que atisba y reclama justicia.

Ángel Gabilondo

INTRODUCCIÓN

Quisiera que este seminario se encontrase bajo la influencia de dos citas de Aristóteles. La primera puede leerse en el breve tratado *Perì mnémes kaì anamnéseos*, que forma parte de su obra *Parva naturalia*. Dice así: «La memoria es *del* tiempo» (genitivo). La segunda se encuentra en la sección sobre el tiempo de la *Física* (libro IV): «Todo cambio es destructor (*ekstatikón*) por naturaleza, y todo se genera y se destruye en el tiempo. Por eso, unos le llaman "el más sabio", mientras que para otros, como el pitagórico Parón, es muy ignorante (*amathéstaton*), pues olvidamos en él (*epilanthánontai en toútoi*)» (222 b 12-17). Mi investigación va a desarrollarse entre el polo de la memoria, en cuanto ente *del* tiempo, y el del olvido, en cuanto obra del tiempo destructor. Espero que nadie se sorprenda al encontrarse con una recensión de aporías en lugar de con una construcción firme. Creo efectivamente que la cuestión de la memoria plantea un problema muy descuidado por los filósofos, comenzando por mí mismo cuando relacioné directamente el tiempo y el relato, e hice caso omiso de la mediación de la memoria entre el tiempo vivido y las configuraciones narrativas. El olvido, a su vez, a excepción de Nietzsche, como veremos, ha sido ignorado por los filósofos y se ha considerado únicamente el enemigo que combate la memoria, el abismo del que ésta extrae el recuerdo. Propongo que recorramos las serias dificultades que plantea la relación de la memoria con el pasado. Gracias a ese recorrido, descubriremos poco a poco los problemas propios del tema del olvido que detallaremos *in fine*.

Voy a desarrollar en un orden previamente escogido una serie de aporías que afectan al problema de la memoria hasta el punto de presentarlo como algo constituido por ellas mismas. La primera se refiere a la difícil conciliación del tratamiento de la memoria como experiencia eminentemente individual, privada e interna con su caracterización como fenóme-

no social, colectivo y público. La segunda aporía se refiere a la relación que existe entre la imaginación, en cuanto función de la ausencia de huellas temporales, y la memoria, que, aunque consista como la imaginación en una representación, pretende alcanzar el pasado, constituirlo y serle fiel: ¿qué relación de concordancia o de discordancia se establece entre la mera ausencia y la distancia temporal? La tercera aporía se refiere al derecho a introducir consideraciones casi patológicas cuando consideramos la relación que existe entre la memoria y la construcción de la identidad personal o colectiva: ¿no deploramos, en unos casos, el *exceso* de memoria y, en otros, su *insuficiencia*? ¿Cómo puede darse el abuso de la memoria? Como he anunciado anteriormente, el problema del olvido cobrará cuerpo poco a poco a medida que vayamos precisando las aporías de la memoria. Una vez que hayamos hecho esto, dedicaremos a ese problema específico una reflexión distinta.

MEMORIA INDIVIDUAL Y MEMORIA COLECTIVA

Rememoración y conmemoración

Lo esencial de la presente lección estará dedicado al primero de los problemas previos de los que hemos hablado, a saber, al problema de saber si es legítimo, y hasta qué punto lo es, hablar de una «memoria colectiva». En primer lugar, vamos a señalar las razones fuertes que se oponen a la extensión de la idea de *memoria* a grupos, colectividades, naciones, etc. Y, sin embargo, por mal fundado que en un primer momento parezca estar ese concepto, se presupone, al menos de forma analógica, en cualquier discusión posterior: ¿no se aplica la historia a la memoria colectiva para corregirla?, ¿no pretende curar, gracias a esta última, las heridas de la memoria individual? La primera parte del estudio estará dedicada al malestar epistemológico motivado por la primacía concedida en primera instancia al carácter personal e íntimo de la memoria. En la segunda parte, cuestionaremos dicha primacía y propondremos un modelo más complejo de la constitución mutua de la memoria individual y colectiva.

1. ¿PRIMACÍA DE LA MEMORIA INDIVIDUAL?

a) Para empezar, prestemos oídos al alegato en favor del uso exclusivamente individual y privado de la noción de «memoria». Al parecer, tres son los rasgos que caracterizan exclusivamente a la memoria personal. En primer lugar, parece que es radicalmente singular. Puede decirse incluso, de la mano de Locke, que la memoria constituye por sí sola un criterio de

la identidad personal. Mis recuerdos no son los vuestros. No pueden transferirse los recuerdos de uno a la memoria de otro. Locke veía en la memoria una extensión en el tiempo de la identidad reflexiva que hace que uno «sea igual a sí mismo». En ese sentido, puede hablarse de la memoria como modelo del *carácter propio* de las experiencias vividas del sujeto. En segundo lugar, el vínculo original de la conciencia con el pasado reside en la memoria. Desde Agustín, sabemos y comentamos que la memoria es el presente del pasado. Husserl viene a decir lo mismo en su *Fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*: mediante la noción de «retención», simétrica a la de «protensión», hace referencia al pasado *retenido* en el presente. De ese modo, la memoria garantiza la continuidad temporal de la persona. Esa continuidad entre el pasado y el presente me permite remontarme sin solución de continuidad desde el presente vivido hasta los acontecimientos más lejanos de mi infancia. En efecto, puedo saltar por encima de intervalos de tiempo más o menos grandes y dirigirme directamente a un acontecimiento del pasado con el objeto de recordarlo con un dinamismo mayor o menor. Falta por decir que la continuidad temporal también nos permite saber si la distancia que existe entre el presente y los acontecimientos evocados en el recuerdo es mayor o menor. Al respecto, uno de los puntos críticos, sin duda alguna, consiste en defender conjuntamente la diferenciación entre los múltiples recuerdos y la continuidad indivisible de la memoria. Quizá habría que decir que los recuerdos se distribuyen y se organizan en niveles de sentido o en archipiélagos separados posiblemente mediante precipicios, y que la memoria sigue siendo la capacidad de recorrer y de remontar el tiempo, sin que nada en principio pueda impedir que continúe sin solución de continuidad ese movimiento. Posteriormente, veremos cómo la recuperación narrativa de la articulación existente entre los recuerdos plurales y la memoria singular resuelve el problema de la diferenciación y de la continuidad. Husserl supone, al respecto, una ayuda apreciable: mientras que Agustín no distinguía el pasado próximo del lejano, él diferencia el pasado reciente, que en cierta medida aún forma parte del presente, del pasado recordado, que depende de la representación y no de la presencia, aunque ésta se encuentre bajo los efectos de la retención. De ese modo, puedo retrotraerme a mi infancia y tener la sensación de que las cosas sucedieron en otra época. Sin duda alguna, esa alteración le servirá a la historia de punto de anclaje, si así puede decirse, a la hora de diferenciar los distintos intervalos temporales en función del tiempo cronológico. Falta por confirmar que esa alteridad, pese a introducir una distinción entre los elementos y los intervalos del tiempo rememorado, no eche por tierra ninguno de los aspectos principales de la relación entre el pasado recordado y el presente, a saber, la continuidad temporal y el carácter propio del recuerdo. Por último y en tercer lugar, se encuentra vinculada a la memoria la sensación de orientarse a lo largo del tiempo, del pasado al futuro. Pero me reservo ese análisis para cuando llegue el momento de considerar la polaridad que existe entre el pasado y el futuro en el marco de un análisis más amplio, el de la conciencia histórica (§ 3).

b) A pesar de estas características inalienables de la memoria individual, me parece complicado no recurrir a la noción de «memoria colectiva», por muchas que sean las dificultades epistemológicas que ello plantee. El sociólogo francés Maurice Halbwachs hizo una apología de dicha memoria en un ensayo titulado, precisamente, *La mémoire collective*: obra inacabada y póstuma publicada en 1950 en la que el autor retomaba algunas de las tesis recogidas con un grado mayor de conjunción en *Les cadres sociaux de la mémoire*. El problema no es despreciable, en la medida en que los nacionalismos cuyos excesos deploramos tienen muy en cuenta aquellos recuerdos compartidos que perfilan la identidad étnica, cultural o religiosa de una colectividad dada. El primer hecho, el más importante, consiste en que uno no recuerda solo, sino con ayuda de los recuerdos de otro. Además, nuestros presuntos recuerdos muy a menudo se han tomado prestados de los relatos contados por otro. Por último, uno de aspectos principales quizá consista en que nuestros recuerdos se encuentran inscritos en relatos colectivos que, a su vez, son reforzados mediante conmemoraciones y celebraciones públicas de los acontecimientos destacados de los que dependió el curso de la historia de los grupos a los que pertenecemos. La ritualización de lo que podemos llamar «recuerdos

compartidos» legitima a Halbwachs para convertir «cada memoria individual [...] en un punto de vista de la memoria colectiva». Pero de ahí a presuponer la existencia de un sujeto colectivo de la memoria que se hiciese cargo, como decíamos anteriormente, del carácter propio de sus recuerdos existe una distancia difícilmente superable: implicaría que la memoria colectiva de un grupo cumple las mismas funciones de conservación, de organización y de rememoración o de evocación que las atribuidas a la memoria individual. Halbwachs parece dar ese paso sin criticar realmente sus presupuestos.

Ese es el dilema, al menos aparente, que existe entre la fenomenología de la memoria, que depende de la fenomenología de la conciencia subjetiva, y una sociología de la memoria que hace hincapié en el hecho de que ésta, de entrada, se encuentra proyectada en la vida pública.

c) Podemos tratar de resolver ese dilema, sin cuestionar la filosofía de la subjetividad que subyace a la fenomenología de la memoria desde Agustín hasta Husserl, limitándonos a atribuir a la idea de «memoria colectiva» el sentido de «concepto operativo» desprovisto de toda dimensión originaria. Podemos encontrar un punto a favor de este tratamiento conservador de la noción de «memoria colectiva» en la fenomenología de la intersubjetividad elaborada por Husserl en la quinta *Meditación cartesiana*. En los últimos apartados de esa meditación, propone la noción de «personalidad de rango superior» para hacer referencia a aquellas entidades colectivas derivadas que surgen tras un proceso secundario de objetivación de los intercambios intersubjetivos. Basta con que olvidemos, por tanto, el proceso de constitución que ha dado lugar a esas entidades para que las tratemos, a su vez, como sujetos de los que pueden predicarse cosas similares a las que atribuimos en un primer momento a la conciencia individual. Podemos aplicar, entonces, a los productos de la objetivación de los intercambios intersubjetivos el carácter analógico que Husserl atribuye a todo *alter ego* respecto al *ego* propio. Gracias a esa transferencia analógica, podemos emplear la primera persona del plural y atribuir a ese «nosotros», sea cual sea su titular, todas las prerrogativas de la memoria: carácter propio, continuidad y polaridad pasado-futuro. Una vez aceptada esa hipótesis, que motiva que todo el peso de la constitución de las entidades colectivas recaiga en la intersubjetividad, es muy importante no olvidar nunca que sólo se trata de una analogía y que, respecto a la conciencia individual y a su memoria, la memoria colectiva sólo consiste en el conjunto de las huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado al curso de la historia de los grupos implicados que tienen la capacidad de poner en escena esos recuerdos comunes con motivo de las fiestas, los ritos y las celebraciones públicas. Nada nos impide considerar a esas personalidades de rango superior, una vez que hemos aceptado la transferencia analógica, un sujeto que posee una serie de recuerdos, y hablar de su temporalidad o de su historicidad, en resumen, aplicar analógicamente el carácter propio de los recuerdos a la idea de una posesión de los recuerdos colectivos. Lo cual es suficiente para considerar que la historia escrita constituye un punto de apoyo en la existencia fenomenológica de los grupos. La historia de las «mentalidades» y de las «culturas» no cumple una función menor, pero tampoco mayor.

2. ¿EN PRO DE LA IDEA DE LA CONSTITUCIÓN MUTUA DE LA MEMORIA INDIVIDUAL Y DE LA MEMORIA COLECTIVA?

Podemos preguntarnos si este proceso de derivación de la memoria colectiva a partir de la individual da cuenta fielmente de toda la observación fenomenológica. Ésta sugiere, más bien, la idea de una constitución simultánea, mutua y convergente de ambas memorias.

Los hechos que mencionaba el sociólogo Halbwachs con anterioridad eran realmente primordiales. Podemos reforzarlos mediante algunas experiencias notorias tomadas de la práctica psicoanalítica, que ocupará un lugar muy importante en el tercer estudio. Al parecer, la evocación de los recuerdos traumáticos llevada a cabo por el paciente no es evidente. Se

encuentra con dificultades que sólo pueden eliminarse gracias a la intervención de un tercero. Podría decirse que éste «autoriza» al paciente a recordar, por emplear una expresión de la psicoanalista Marie Balmary. Esa autorización consiste en ayudar al paciente o, mejor dicho, al analizado a llevar al lenguaje sus síntomas, sus fantasmas, sus sueños, etc. Ahora bien, el juego de lenguaje en el que se lleva a cabo esa exteriorización, esa ex-presión, es de carácter narrativo: el relato y los síntomas, hablando propiamente, se cuentan, así como las restantes historias vitales. No obstante, esa mediación lingüística no puede inscribirse en un proceso de derivación a partir de una conciencia originariamente privada. De entrada, es de naturaleza social y pública. Antes de ser elevada al rango de relato literario o histórico, la narración se practica primero en la conversación ordinaria en el marco de un intercambio recíproco. Además, la lengua en la que se expresa también es, de entrada, común. Finalmente, nuestra relación con el relato consiste, en primer lugar, en escucharlo: nos cuentan historias antes de que seamos capaces de apropiarnos de la capacidad de contar y *a fortiori* de la de contarnos a nosotros mismos. Esta mediación lingüística y narrativa requiere que se lleve a cabo una corrección importante de la tesis de la primacía de la memoria individual. Al parecer, ha de cuestionarse la ecuación que existe entre la conciencia, en el sentido fuerte de «conciencia individual», y la memoria.

En primer lugar, sospechamos que el análisis clásico de la rememoración hace referencia a una conciencia que ha llevado a cabo un largo trabajo de interiorización, como pone de relieve el término alemán *Erinnerung*, comentado por Hegel en la sección del Espíritu subjetivo de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. En el nivel de la interiorización, la memoria parece anclada en la capacidad prerreflexiva de la vida psíquica de sucederse a sí misma. Dicha capacidad hace justicia a la noción diltheyana de *Zusammenhang des Lebens*, de «cohesión de la vida». El relato introduce en esa cohesión su propia «cohesión narrativa». Las dificultades para recordar algo mencionadas anteriormente y los fenómenos que consideraremos en la tercera lección se dan, al parecer, en el nivel prerreflexivo de la memoria. La mediación del habla y la ayuda, la aprobación e, incluso, la autorización de un tercero de la que hablábamos anteriormente presiden el paso de la cohesión vital a la narrativa propio de la memoria interiorizada. De forma aún más radical, podemos preguntarnos si la fenomenología de la memoria, que considera a esta última un hecho originario de la conciencia singular, no forma parte de la gran tradición de la interioridad desarrollada principalmente por el idealismo subjetivo, y si no hay que atribuir la defensa de la primacía de la memoria individual respecto a la colectiva al hecho de que forme parte de esa gran tradición. En ese caso, habría que poner en duda la ecuación existente entre la memoria y la conciencia.

Al respecto, la noción de «historicidad», desarrollada por Heidegger en *Sein und Zeit* y elaborada previamente por Simmel y por la Escuela de Baden, parece que puede cancelar la hipoteca potencialmente idealista. El sentimiento de pertenecer a un grupo u otro, a una nación determinada, supone un relevo importante entre las relaciones intersubjetivas y la objetivación de éstas en las comunidades de rango superior tratadas directamente como un sujeto susceptible de distintas atribuciones. El «querer vivir en común» en el que Hannah Arendt sitúa el origen del poder político cobra sentido en esta lectura en términos de historicidad del intento husserliano de derivar la conciencia colectiva a partir de la individual. Sobre esta nueva base, resulta más plausible que antes una fenomenología de la constitución simultánea, mutua y convergente de la memoria individual y colectiva.

3. La conciencia histórica

Si tenemos en cuenta la atribución estrictamente simétrica del concepto de «memoria» a los individuos y a las colectividades, podemos introducir las nociones de «conciencia histórica» y de «tiempo histórico» desarrolladas por Reinhart Koselleck en *Vergangene Zukunft*. La obra está de-

dicada, precisamente, a la semántica filosófica de las nociones de «tiempo histórico» y de «conciencia histórica».

Voy a seleccionar tres aspectos de la obra de Koselleck. El primero se refiere a la polaridad básica que existe entre el «espacio de experiencia» (*Erfahrungsraum*) y el «horizonte de espera» (*Erwartungshorizont*). Tal espacio consiste en el conjunto de herencias del pasado cuyas huellas sedimentadas constituyen en cierto modo el suelo en el que descansan los deseos, los miedos, las previsiones, los proyectos y, en resumen, todas las anticipaciones que nos proyectan hacia el futuro. Ahora bien, sólo hay «espacio de experiencia» cuando éste se opone a un «horizonte de espera». Recíprocamente, éste es irreductible a aquél. La dialéctica entre ambos polos asegura la dinámica de la conciencia histórica. El segundo aspecto es el siguiente: el intercambio entre el espacio de experiencia y el horizonte de espera se lleva a cabo en el presente vivo de una cultura. Dicho presente no puede reducirse a un punto en la línea del tiempo, a un mero corte entre un antes y un después. Sólo puede definirse de ese modo un instante cualquiera, no el presente vivo. Este último media en la dialéctica que existe entre el espacio de experiencia y el horizonte de espera, en la medida en que se dan en su seno el pasado reciente y el futuro inminente. El tercer aspecto consiste en que el dinamismo de la conciencia histórica es fruto de la sensación de orientarse a lo largo del tiempo. Dicha orientación cobra su primer impulso gracias al horizonte de espera, que afecta correlativamente al espacio de experiencia, ya sea para enriquecerlo o para empobrecerlo. Por último, el horizonte de espera confiere a la experiencia del presente el grado de sentido o de sinsentido que, en última instancia, otorga a la conciencia histórica su valor cualitativo, irreductible a la dimensión meramente cronológica del tiempo.

Nos encontramos, en este punto, con el tercer rasgo de la memoria que hemos mencionado anteriormente y que no hemos llegado a desarrollar. Dicho rasgo sólo puede reconocerse plenamente en el marco de la conciencia histórica en el que se inscribe la polaridad existente entre la conciencia individual y la colectiva. En efecto, era importante situar la secuencia a la que están dedicados estos estudios («memoria, historia, olvido y perdón») sobre el telón de fondo de una dialéctica más amplia, la de la conciencia histórica, en la que el pasado no se encuentra separado del futuro, dando por supuesto que el adjetivo «histórico» no califica una ciencia determinada, la ciencia histórica, sino la condición humana o, como suele decirse, su historicidad. ¿Por qué llevar el marco de la discusión más allá del problema del «carácter pasado» del propio pasado? Porque todos los términos de la secuencia mencionada tienen que ver con el pasado y éste sólo adquiere el doble sentido de «haber sido» y de «no ser ya» en su relación con el futuro. Por tanto, era necesario situar el estudio, que de otro modo corría el riesgo de obsesionarse por el «carácter pasado» del pasado, en el marco de una dialéctica más amplia, en la que prevalece la relación con el futuro en lugar de con el pasado. En cierto modo, toda la terapéutica de la memoria herida de la que hablaremos en las lecciones siguientes descansa en esa prioridad de la relación del presente con el futuro en lugar de con el pasado.

IMAGINACIÓN Y MEMORIA

La segunda aporía se refiere a la relación que existe entre la memoria y la imaginación. La asociación de la imagen y del recuerdo es usual e inevitable, pero al mismo tiempo puede inducir a error. Mi tesis, en efecto, consiste en que, después de haber reconocido que ambas operaciones cumplen una función común (hacer presente algo ausente), hay que separarlas poniendo de relieve la especificidad de la dimensión temporal de la memoria. De ese modo, volveremos a otorgar todo su significado a la expresión de Aristóteles «la memoria es del tiempo». Hay que recuperar esa especificidad y señalar la distancia temporal de la cosa recordada frente a la conquista desde hace siglos del problema de la memoria por parte del de la imaginación.

En efecto, hay que remontarse a Platón para comprender cómo un problema ha llegado a dominar a otro. Es importante, desde el comienzo, darse cuenta de que la noción de *eikón*, ya sea sola o asociada a la de *phántasma*, aparece en el marco de los diálogos que hablan del sofista, de la sofística y de la posibilidad ontológica del error. Por ello, la imagen y, consiguientemente, la memoria se encuentran, desde el principio, bajo sospecha debido al entorno filosófico en el que se lleva a cabo su examen. Sócrates se pregunta cómo es posible el sofista y, con él, la falsedad en el hablar, y cómo es posible, en última instancia, el no-ser implicado por lo no-verdadero. El *Teeteto* y el *Sofista* plantean el problema desde ese punto de vista. Para complicar aún más las cosas, el problema del *eikón* se asocia además desde el principio al de la señal o marca (*týpos*) hecha en una lámina de cera. El error, en ese caso, consiste en la desaparición de las señales (*semeîa*) o en una equivocación similar a la de alguien que siguiera la señal equivocada. Puede verse al mismo tiempo cómo el problema del olvido se plantea desde el comienzo en un sentido doble: como la desaparición de las huellas y como la falta de adecuación entre la imagen presen-

te y, por ejemplo, la marca grabada en la cera por un anillo. Hay que subrayar que en estos textos fundadores, la memoria y la imaginación comparten el mismo destino. Esta situación inicial del problema motiva que la afirmación de Aristóteles «la memoria es del tiempo» resulte aún más sorprendente.

En primer lugar, quisiéramos abordar el destino de la noción de *eikón*. Hemos empleado los términos «marca», «señal» (*semeîa*) y también *eídolon* (pequeña imagen) para hacer referencia a la imagen presente de lo que se vio o se supo, y ya no vemos ni sabemos cuando lo recordamos. La teoría del *eikón* desarrollada en el *Sofista* puede servirnos de ayuda a la hora de abordar el enigma de la presencia de la ausencia recogido en este pasaje del *Teeteto*: «Cuando la sensación presente (*parê*) se suma a una de las señales (*semeîa*), pero no a la otra, y el pensamiento acomoda la señal de la sensación ausente (*apoúses*) con la presente, ¿se equivoca (*pseúdetai*) la mente en ambos casos?» (194 a). En este punto, está en juego la dialéctica de la presencia y de la ausencia propia de la rememoración entendida como un reconocimiento de las huellas. La posibilidad de la falsedad forma parte de esa paradoja. Una pregunta va a centrar a partir de ahora todo el interés por la cuestión: ¿qué significa *eikón*? ¿En qué consiste la semejanza? En este punto, el problema de la imaginación comienza a ocultar el de la memoria. A mi juicio, sin embargo, el problema de la semejanza no se plantea en los mismos términos en el caso de la imagen y en el del recuerdo. ¿Qué sentido tiene decir que aquello de lo que nos acordamos se parece (es como) a lo que fue con anterioridad? El tiempo, sin duda alguna, se encuentra implicado en el problema desde el momento en que entra en escena lo que sucedió con anterioridad (*próteron*). Pero el problema de la semejanza entre la imagen y su modelo neutraliza, en cierto modo, la referencia a la anterioridad. No puede decirse lo mismo del breve tratado de Aristóteles que mencionaremos enseguida.

Aislemos el texto clave del *Sofista* en el que Platón distingue la imitación auténtica de la falsificación (234 c y ss.). El marco de la discusión es similar al del *Teeteto*: ¿cómo es posible la sofística y su arte de la ilusión? El Extranjero y Teeteto se ponen de acuerdo a la hora de señalar que el sofista —siempre él— es principalmente un imitador del ser y de la verdad, alguien que lleva a cabo imitaciones (*mimémata*) y homónimos (*homónyma*) de los seres. En ese caso, se aplica la metáfora de la pintura propia de las artes gráficas a las artes lingüísticas (*eídola legómena*, 234 c; Diès traduce el término por «ficciones habladas»). Dicha «pintura» es capaz de que «parezca verdadero» aquello que dice. Se trata, por tanto, de una técnica, la técnica mimética, en la que la imitación y la magia («que dan prestigio», 235 b) no se encuentran separadas. En este marco impuesto, Platón pone en práctica su método favorito: la división. Por un lado, distingue la *téchne eikastiké*, el «arte de copiar», como traduce Diès: «Ahora bien, copiamos fielmente cuando a la hora de llevar a cabo una imitación tenemos en cuenta las proporciones exactas del modelo, su longitud, su altura y su anchura, y cubrimos además cada parte con los colores que le corresponden» (235 d-e). Por otro lado, se encuentra la simulación, a la que Platón aplica el término *phántasma* (236 b). Se opone, por tanto, *eikón* a *phántasma* y el arte *eikastiké* al arte «fantástica» (*téchne phantastiké*, 236 c). La especificidad del problema de la memoria desaparece bajo el peso de la pregunta «¿dónde ubicar al sofista?». El Extranjero reconoce su confusión. Al mismo tiempo, todo el problema de la *mímesis* trae aparejada una aporía. Para superarla, habrá que presuponer posteriormente la realidad del no-ser.

Sobre ese telón de fondo erístico y dialéctico, hay que situar ahora el tratado de Aristóteles *Perì mnémes kaì anamnéseos*. ¿A qué se debe ese doble título? No se trata de distinguir la conservación de las huellas de su evocación, sino de establecer una diferencia entre el enfoque estático, el del recuerdo presente en la mente, y el dinámico, el del recuerdo que buscamos al remontar la sucesión de los recuerdos intermedios. Dejemos a un lado, por el momento, este segundo enfoque con el objeto de centrarnos en el primero, el del recuerdo presente, prescindiendo de la rememoración. El primer rasgo que puede señalarse es el carácter pasivo o receptivo (*páthos*) de la mera llegada (*symbaínei*) del recuerdo. Pero el aspecto decisivo en el que vamos a detenernos es puesto de relieve por la primera frase crucial: «El recuerdo (*mnéme*) se aplica al pasado» o, más exacta-

mente, a «lo que ha devenido» (*toû genoménou*). Volveremos a abordar en una sección posterior el problema que plantea esa traducción cuando mencionemos la substitución heideggeriana de la *Vergangenheit* por la *Gewesenheit* a la hora de hacer referencia al pasado. Por el momento, señalemos que la ausencia, en la que Platón había hecho mucho hincapié, también es puesta de relieve por Aristóteles: «recordamos sin las cosas (*áneu tôn érgon*)», sin los objetos o los asuntos (pensemos en la distinción alemana entre *Dingen* y *Sachen*). En efecto, el término hace referencia a todo lo percibido, aprendido y, por tanto, adquirido con anterioridad (la idea de *héxis* se encuentra vinculada a la de *páthos*). Pero el punto crítico, precisamente, no se encuentra en el ámbito de lo recordado, sino en la referencia al tiempo pasado: «Cuando el tiempo transcurre (*génetai*), [...]». Por ello, el *genómenon* citado anteriormente es el propio tiempo. De ahí la sensación de alteridad que tenemos cuando recordamos algo distinto a la cosa misma que se encuentra separado de nosotros por una determinada distancia temporal. Recordamos el tiempo que ha pasado entre lo aprendido y el recuerdo. Lo cual no quiere decir que Aristóteles se haya distanciado del problema del *týpos* y de la inscripción, o de la cuestión del *eikón*. Retoma explícitamente ambos problemas al tratar de sacar ambas nociones del atolladero de la erística socrática y al conferir a la imagen-recuerdo un doble estatuto. Al igual que en las artes gráficas, podemos considerar la pintura o la imagen en sí mismas o como representaciones de otra cosa. «El *phántasma* —comenta Aristóteles— se aplica a lo otro». Ese doble estatuto da cuenta de la posibilidad del error que atormenta al texto platónico, el cual padece, a su vez, el escándalo epistemológico y ontológico que constituye la propia existencia del sofista. Pero el combate que entabla Aristóteles es distinto. Por ello, el acento principal recae en la mención del tiempo en la definición de la *mnéme*. Al respecto, la segunda frase clave, junto a la anterior («el recuerdo se aplica a lo que ha devenido»), dice lo siguiente: «Toda memoria se da con el tiempo» (*metà chrónou*). Se da, por tanto, *sin* las cosas mismas, pero *con* el tiempo. Aristóteles, en este punto, apunta muy lejos: no experimentamos sólo el carácter pasado de las cosas ausentes, sino el propio tiempo, tal como es analizado

en la *Física* (capítulo IV), donde se introduce la idea de una experiencia del tiempo basada en la distinción de dos instancias y en el intervalo que media entre ellas. De ese modo, el criterio de la distancia temporal se suma al de la ausencia presente, convertido por Platón en una aporía: «Tenemos la impresión —señala Aristóteles— de que hemos visto, oído y aprendido con anterioridad, anteriormente (*próteron*). Ahora bien, el antes y el después se encuentran en el tiempo (*en chróno*)». ¿Qué enseñanza nos reportará el análisis de la alteridad de la cosa ausente y esta caracterización de la memoria a partir de su relación directa con el tiempo y, más concretamente, con la anterioridad?

La primera enseñanza que reportan esos análisis consiste en que la fenomenología de la memoria ha de reelaborarse en función de la distancia temporal. No se trata únicamente de recuperar la profundidad del tiempo, como hace Husserl cuando distingue entre la retención o memoria inmediata y el recuerdo propiamente dicho que no se encuentra vinculado al presente vivido, sino de volver a subrayar la diferencia que existe entre el pasado que todavía se confunde con el presente y el pasado que se diferencia de éste con toda claridad. De ese modo, nos encontraríamos con un distanciamiento gradual que iría desde la memoria habitual de Bergson, en la que el pasado aún forma parte del presente, sin distinguirse de él en el plano de la representación, hasta el recuerdo definido por su «carácter pasado», por ser algo que ya se ha cumplido. Al respecto, la prueba de la *pérdida* es el lugar de paso obligado de la recuperación de la distancia temporal. Volveremos a abordar ese problema cuando propongamos la unión de las nociones freudianas de «trabajo de la memoria» y de «trabajo del duelo», pues la reconciliación con el objeto perdido confirma el reconocimiento del pasado como algo cumplido en el propio núcleo de su representación. Puede apreciarse el papel mediador que desempeña el olvido en esta incorporación de la distancia temporal.

La segunda enseñanza consiste en que la búsqueda del pasado característica de la *anámnesis* aristotélica tiene una pretensión veritativa que confirma la separación de la memoria y de la imaginación. A mi juicio, mientras que ésta tiende a situarse espontáneamente en el ámbito de la fic-

ción, de lo irreal, de lo virtual o de lo posible, la memoria desea y asume la labor —volveremos a abordar posteriormente, a propósito de Freud, el tema del trabajo del recuerdo— de ser fiel y exacta. Platón se había anticipado a esa epistemología de la memoria al distinguir entre el arte *eikastiké* y el *phantastiké*, que constituían, a su juicio, los polos opuestos del arte mimético. Ahora bien, sólo el primero tiene por objeto la verdad, como hemos señalado al reparar en el adjetivo *alethinós*, que Diès traduce por «fiel». En este punto, el lector no dejará de objetar la poca fiabilidad de la memoria. Freud no dejó nunca de preocuparse por el problema de la veracidad de los presuntos recuerdos de seducción de sus jóvenes pacientes vienesas. El engaño de la memoria era demasiado evidente. Pero, ¿reprocharíamos a la memoria que se engañe o que nos engañe si no tuviese por objeto la exactitud y la fidelidad, su propio modo de afrontar la verdad, algo que no hace la imaginación? A mi juicio, la teoría de la memoria sufre, en este punto, la mayor incursión de la teoría de la imaginación. En efecto, podemos seguir la denuncia del carácter seductor y engañoso de la imaginación desde el ataque de Platón contra la sofística, que, según él, forma parte del *eikón*, hasta Montaigne, Pascal y Spinoza. Pero la imaginación no resulta engañosa del mismo modo que la memoria. La confusión entre lo irreal y lo real o, por así decir, su propensión a alucinar motivan que la imaginación se encuentre bajo sospecha en cuanto núcleo falaz de la *dóxa*, en cuanto trampa de toda *mímesis*, de toda imitación o copia. La falsedad de la memoria es distinta. Se equivoca sobre lo que ha sido, sobre lo sucedido con anterioridad a este otro *eikón*, por preservar el vocabulario de Aristóteles. Dicho de otro modo, los errores de la memoria se refieren *pro indiviso* a la naturaleza de las cosas ausentes que recordamos cuando nos faltan y a la anterioridad, a la distancia temporal, a la temporalidad propia del recuerdo. Pero nos equivocamos porque tenemos por objeto la verdad, la exactitud o la fidelidad. Pues bien, ha llegado el momento de ponerse en camino y de abordar una tercera aporía a partir de este *claim*, de esta reivindicación de la memoria.

LA MEMORIA HERIDA Y LA HISTORIA

1. LAS FIGURAS DE LA MEMORIA HERIDA: TRAUMATISMOS Y ABUSOS

Me gustaría llamar a la tercera aporía sobre la que propongo que reflexionemos la aporía de la *memoria herida*. Se nos impone debido al espectáculo que ofrece el ejercicio de la memoria, principalmente colectivo y público, en muchas regiones del mundo. En unos casos, parece existir un exceso de memoria, y en otros, sin embargo, su ejercicio resulta insuficiente. ¿Cómo es esto posible? Esta aporía se refiere al *uso* de la memoria, como recuerda el título de la segunda *Consideración intempestiva* de Nietzsche. Ahora bien, estos usos contrastados de la memoria se deben a la fragilidad de la identidad, tanto personal como colectiva. Los abusos de la memoria, a los que Tzvetan Todorov ha dedicado un excelente y breve libro, tienen que ver sobre todo con los trastornos de la identidad de los pueblos. La cuestión de la identidad constituye por sí sola un problema que he abordado en otro lugar. Gira en torno a las respuestas que pueden darse a la pregunta «¿quién?» —«¿quién soy?»—; pregunta que recorre el orden del lenguaje, el de la acción, el de la narración y el de la imputación moral. Podemos mencionar tres aspectos de la crisis de la identidad: en primer lugar, atañe a la relación con el tiempo o, más exactamente, a la permanencia de uno mismo a lo largo del tiempo. Una segunda fuente de abuso se debe a la competición con otros, a las amenazas reales o imaginarias de la identidad, desde el momento en que ésta se confronta con la alteridad, con la diferencia. A estas heridas principalmente simbólicas se suma una tercera fuente de vulnerabilidad, a saber, el lugar de la violencia en la fundación de las identidades, principalmente colectivas. En segundo término, al hablar de las patologías de la memoria, nos encontramos siem-

pre con la relación fundamental de la memoria y de la historia con la violencia. Hobbes no se equivocó al comenzar su filosofía política con una situación originaria en la que el miedo a la muerte violenta conduce al hombre del «estado de naturaleza» a los vínculos de un pacto contractual que le asegurará, en primer lugar, su seguridad. Además, no existe ninguna comunidad histórica que no tenga su origen en una relación que podemos comparar sin titubeos con la guerra. Celebramos como acontecimientos fundadores, esencialmente, actos violentos legitimados más tarde por un Estado de derecho precario. La gloria de unos supuso la humillación de otros. La celebración de un lado corresponde a la execración del otro. De este modo, se acumula en los archivos de la memoria colectiva un conjunto de heridas que no siempre son simbólicas.

La memoria puede ser estudiada desde el punto de vista de su uso, excesivo o insuficiente, relacionándola con estas numerosas fuentes de la vulnerabilidad de la identidad personal o colectiva, y, de un modo directo, con el olvido implicado en la instrumentalización de la memoria.

¿Qué problema propiamente filosófico plantea la cuestión del abuso de la memoria? Hablaré en primer lugar sobre la legitimidad de introducir en nuestra reflexión categorías patológicas o cuasipatológicas —como «herida», «traumatismo», etc.—, que aparentemente son difíciles de relacionar con las categorías epistemológicas mencionadas anteriormente —«fidelidad», «exactitud» o «veracidad»—. He llamado a esta aporía con el término «memoria herida» para señalar esta dificultad. Para orientarnos en esta problemática, creo que sería apropiado recurrir a dos notables ensayos de Freud y tratar de aproximarlos, algo que al parecer todavía no se ha hecho.

El primero de estos textos, fechado en 1914, se titula «Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten» (G. W., t. 10, 1913-1917, pp. 126-136). Se apreciará de inmediato que el título sólo está formado por verbos que subrayan la pertenencia de los tres procesos al juego de fuerzas psíquicas con las que «trabaja» el psicoanalista. El punto de partida de la reflexión de Freud se encuentra en la identificación del obstáculo principal encontrado por el trabajo de la interpretación (*Deutungsarbeit*) al tratar de evocar recuerdos traumáticos. Dicho obstáculo, atribuido a las «resistencias de la represión» (*Verdrängungwiderstände*), se designa con el término «compulsión de repetición» (*Wiederholungszwang*); se caracteriza, entre otros rasgos, por una tendencia a pasar al acto (*Agieren*) que, según Freud, «sustituye al recuerdo». El paciente «no reproduce [el hecho olvidado] en forma de recuerdo sino en forma de acción: lo *repite*, evidentemente, sin saber que lo hace» (129). Dejemos a un lado las implicaciones de este fenómeno respecto al olvido. Volveremos a tratar ese problema en el cuarto estudio. Además, el acento recae en el pasar al acto y en el lugar que ocupa éste en el desconocimiento del paciente. Lo importante, para nosotros, es el vínculo que existe entre la compulsión de repetición y la resistencia, junto a la sustitución del recuerdo por este doble fenómeno. Aquí reside el obstáculo a la continuación del análisis. Ahora bien, más allá de esta consideración clínica, Freud presenta dos propuestas terapéuticas que serán, para nosotros, de la mayor importancia, dado el estado traumático de la memoria de los pueblos en nuestra época. La primera se refiere al analista, la segunda al analizado. Al primero se le aconseja que tenga una gran paciencia con las repeticiones que se produzcan al abrigo de la transferencia. Ésta, señala Freud, crea de este modo un ámbito intermedio entre la enfermedad y la vida real; dicho ámbito consiste en una especie de «arena» en la que está permitido que la compulsión se manifieste con una libertad casi completa y donde se presenta la ocasión de que el fondo patógeno del sujeto se exprese abiertamente. Pero también se pide algo al paciente: ha de dejar de quejarse o de ocultarse a sí mismo su verdadero estado, «tener el valor de prestar atención a sus manifestaciones mórbidas y no considerar su enfermedad como algo despreciable, sino afrontarla como un adversario digno de estima, como una parte de sí mismo cuya presencia está bien justificada y de la que le convendrá extraer valiosos datos para su vida posterior» (132). De otro modo, no se producirá la «reconciliación» (*Versöhnung*) del enfermo con lo reprimido (*ibid.*).

(Dejemos a un lado la noción de «reconciliación», que ocupará un lugar central al final de nuestro cuarto estudio.) Detengámonos por ahora en el modo en que el paciente y su analista tratan la resistencia, al que

Freud llama *Durcharbeiten* (136), *perlaboration*, como se ha traducido al francés. La noción importante, en este punto, es la de «trabajo» —o, mejor dicho, la de «trabajar»—, que subraya no sólo el carácter dinámico de todo el proceso, sino la colaboración del analizado en dicho trabajo. Esta noción de «trabajo», presentada en su forma verbal (en inglés se ha traducido por *working through*), nos permite hablar del propio recuerdo, liberado, como si de un trabajo se tratase: el «trabajo de rememoración» (*Erinnerungsarbeit*) (133). La palabra «trabajo» se repite de este modo varias veces, y se opone simétricamente a la compulsión: trabajo de rememoración contra compulsión de repetición, así podría resumirse el tema de este valioso y breve ensayo. También forman parte de este trabajo la paciencia del analista con la repetición canalizada por la transferencia, por un lado, y, por otro, el valor del analizado para reconocerse enfermo, en pos de una relación verídica con su pasado.

Antes de considerar las transposiciones posibles del plano privado de la relación analítica al plano público de la memoria colectiva y de la historia, dirijámonos al segundo ensayo, titulado *Duelo y melancolía* (*Trauer und Melancholie*) (G. W., *ibid.* 1916-1917). Éste presenta sin duda más resistencia que el precedente a una transposición al plano de la memoria colectiva, en la medida en que el duelo no se aborda tanto por sí mismo, en tanto que trabajo precisamente, cuanto como término de comparación a la hora de penetrar mejor en los enigmas de la melancolía. Su acercamiento al ensayo precedente puede ayudarnos a extraer de dicha comparación una información positiva sobre el trabajo de duelo. Además, el hecho de que la noción de «trabajo» se aplique tanto a la melancolía como al duelo en el marco del modelo «económico» solicitado enérgicamente por Freud en la época en la que escribe este ensayo puede motivar que pasemos por alto los datos que buscamos sobre la semejanza existente entre el trabajo de recuerdo y el trabajo de duelo.

Estas reservas iniciales no nos impiden señalar que el duelo —y el trabajo de duelo— es considerado, en primer lugar, un término de comparación y un supuesto directamente accesible, al menos en un primer momento. Además, digámoslo de inmediato, la pareja duelo-melancolía ha

de considerarse en bloque, y tanto el declive del duelo a la melancolía como las dificultades que tiene este último para salir de esta terrible neurosis deben suscitar nuestras reflexiones posteriores sobre la patología de la memoria colectiva y sobre las perspectivas terapéuticas que se abren de ese modo.

«El duelo —se dice al inicio— es siempre la reacción ante la pérdida de alguien querido o de una abstracción convertida en el sustituto de esa persona, como la patria, la libertad, un ideal, etc.». De este modo, se abre desde el principio una vía en la dirección que tomaremos posteriormente. Y el primer problema que se plantea el analista consiste en saber por qué en algunos enfermos vemos surgir, «después de las mismas circunstancias, *en lugar del duelo*, la melancolía» (el subrayado es nuestro). La expresión «en lugar de» indica de entrada el parentesco existente, desde el punto de vista de la estrategia de la argumentación, entre los dos ensayos que tratamos de aproximar: en lugar del recuerdo, el pasar al acto; en lugar del duelo, la melancolía. Por tanto, lo que está en juego, en cierto modo, es la oposición entre duelo y melancolía, la bifurcación en el plano «económico» de inversiones afectivas diferentes y, en este sentido, una bifurcación entre dos modos de trabajo. La primera oposición que señala Freud es la disminución del «sentimiento de sí» (*Selbstgefühl*) en la melancolía, mientras que «en el duelo no disminuye dicho sentimiento». De ahí deriva la siguiente pregunta: ¿qué trabajo se realiza en el duelo? Respuesta: «La prueba de la realidad ha puesto de manifiesto que el objeto amado ha dejado de existir y toda la libido está conminada a renunciar al vínculo que la une a dicho objeto, frente a lo cual se produce un rechazo comprensible». A continuación, se lleva a cabo una cuidadosa descripción de los «grandes gastos de tiempo y de energía de inversión» que requiere esta obediencia de la libido a las órdenes de la realidad. ¿Por qué un precio tan elevado? Porque «la existencia del objeto perdido continúa psíquicamente». Lo gravoso del precio a pagar por esta liquidación se debe, de este modo, a la sobreinversión de los recuerdos y de las expectativas mediante los que la libido sigue estando vinculada al objeto perdido: «el

cumplimiento en detalle de cada una de las órdenes promulgadas por la realidad *es* la tarea del duelo».

Pero, entonces, ¿por qué no es igual el duelo a la melancolía? ¿Qué lo inclina hacia ésta? Lo que convierte el duelo en un fenómeno normal, aunque doloroso, es que «una vez que se acaba el trabajo de duelo, el yo se encuentra de nuevo libre y desinhibido». Quisiera aproximar el trabajo de duelo al trabajo del recuerdo desde este punto de vista. Si el trabajo de la melancolía ocupa en este ensayo una posición estratégica paralela a la que ocupa la compulsión de repetición en el ensayo precedente, puede sugerirse que el trabajo de duelo se revela costosamente como un ejercicio liberador en la medida en que consiste en un trabajo del recuerdo. Y también recíprocamente: el trabajo de duelo es el precio a pagar por el trabajo del recuerdo, y el trabajo del recuerdo es el beneficio del trabajo del duelo. Pero antes de sacar las consecuencias que tenemos a la vista, veamos qué enseñanzas complementarias aporta el trabajo de la melancolía al marco precedente del trabajo de duelo. Partiendo de la observación inicial respecto a la disminución del *Ichgefühl* en la melancolía, puede decirse que, a diferencia del duelo, en el que el universo parece empobrecido y vacío, en la melancolía, lo desolado es, precisamente, el propio yo, que recibe los golpes de su propia devaluación, de su propia acusación, de su propia condena y de su propio rebajamiento. Pero esto no es todo, ni siquiera lo esencial: los reproches que se hace a sí mismo ¿no servirían para enmascarar los reproches dirigidos al objeto de amor? «Sus quejas —escribe audazmente Freud— son acusaciones» (*Ihre Klagen sind Anklagen*). Acusaciones que pueden llegar a martirizar el objeto amado, incluso en el fuero interno del duelo. Freud plantea la hipótesis de que la acusación, al debilitar la inversión objetal, facilita tanto el enclaustramiento en el yo como la transformación de la discordia con otro en autolaceración. Vamos a dejar de seguir las investigaciones propiamente psicoanalíticas de Freud sobre la regresión del amor objetal a un narcisismo primitivo, e incluso a la fase oral de la libido, o sobre la tendencia de la melancolía a transformarse en el estado sintomáticamente inverso de la manía. Además, Freud es muy prudente en sus investigaciones. Nos limitaremos a citar lo siguiente: «La melancolía toma parte de sus características del duelo, el otro proceso de la regresión al narcisismo a partir de la elección objetal narcisista».

Si nos preguntamos ahora qué nos enseña la melancolía sobre el duelo, habrá que volver a considerar el concepto de *Ichgefühl*, que hasta el momento hemos considerado algo sobradamente conocido y al que Freud caracteriza en una ocasión como «reconocimiento de nosotros mismos». Se caracteriza por la vergüenza ante otro, que el melancólico desconoce, pues está demasiado ocupado consigo mismo. Estima de sí y vergüenza serían, de este modo, las componentes vinculadas del duelo. Freud lo señala explícitamente: «La censura de lo consciente» —expresión de la instancia llamada generalmente «conciencia moral»— corre parejas con la «prueba de la realidad entre las grandes instituciones del yo». Esta observación se encuentra vinculada a lo que se ha dicho en el ensayo anterior sobre la responsabilidad del analizado respecto a la renuncia a pasar al acto y al propio trabajo de la memoria. Otra observación: si en la melancolía las quejas son acusaciones, ¿no participa el duelo de algún modo de dicha afirmación, con la diferencia de que en éste se establece una cierta medida, propia del mismo, que limita tanto la acusación como el autorreproche que conlleva la melancolía? En fin —y esto es probablemente lo más importante—, ¿no pone de manifiesto la proximidad entre *Klage* y *Anklage* propia de la melancolía, entre queja y reproche, el carácter ambivalente de las relaciones amorosas, que aúnan amor y odio hasta en el duelo?

Pero quisiera finalizar esta breve incursión en uno de los más conocidos ensayos de Freud refiriéndome al resultado positivo del duelo, en contraste con los efectos desastrosos de la melancolía: «La melancolía plantea reiteradamente nuevas preguntas a las que no siempre podemos responder. Comparte con el duelo la particularidad de poder, después de cierto tiempo, desaparecer sin dejar aparentes y graves modificaciones. Por lo que respecta al duelo, hemos podido apreciar que tenía que pasar algún tiempo antes de que se produjera el cumplimiento total de lo que exige la prueba de la realidad y para que el yo, una vez realizada dicha ta-

rea, retire del objeto perdido su libido, que de este modo vuelve a ser libre. En la melancolía, el yo realiza, como podemos figurarnos, un trabajo similar; desde el punto de vista económico, no comprendemos ninguno de estos fenómenos». Olvidemos la confesión de Freud respecto a la explicación, y retengamos su lección clínica: el tiempo de duelo no deja de relacionarse con la paciencia que reclamaba el analista a la hora de pasar de la repetición al recuerdo. El recuerdo no se dirige sólo al tiempo, sino que reclama también su propio tiempo: un tiempo de duelo.

Retomo la pregunta planteada al comienzo: ¿hasta qué punto es legítimo transponer al plano de la memoria colectiva y de la historia las categorías patológicas propuestas por Freud en los dos ensayos que acabamos de leer? La justificación puede encontrarse en ambos lados, a saber, del lado de Freud y del lado de la conciencia histórica.

Se habrá apreciado, por una parte, las distintas alusiones de Freud a situaciones que rebasan con mucho la esfera psicoanalítica, tanto por parte del trabajo de recuerdo como del trabajo de duelo. Esta extensión se vuelve mucho más evidente cuando se atiende a todas las situaciones mencionadas en la cura psicoanalítica que tienen que ver con el *otro*, no sólo el de la «historia familiar», sino el otro psicosocial y, si así puede decirse, el otro de la situación histórica. Además, Freud no ha rehusado este tipo de extrapolaciones, como constatan *Tótem y tabú*, *Moisés y el monoteísmo*, *El porvenir de una ilusión* o *El malestar en la cultura*. Asimismo, me atrevería a decir que algunos de sus psicoanálisis privados fueron *in absentia*. El más célebre de todos ellos es el del doctor Schreber. ¿Y qué decir de *El Moisés de Miguel Ángel* o de *Un recuerdo de infancia de Leonardo da Vinci*? Ningún escrúpulo, por tanto, ha de detenernos por este lado. La transposición resulta mucho más sencilla después de algunas reinterpretaciones del psicoanálisis próximas a la hermenéutica, como podemos ver en algunos viejos trabajos de Habermas, donde el psicoanálisis se reformula en términos de desimbolización y de resimbolización, y donde se pone el acento en el papel de las distorsiones sistemáticas de la comunicación en el plano de las ciencias sociales. La única objeción a la que no se ha respondido se refiere a la ausencia de terapeutas reconocidos

en las relaciones interpersonales. Pero, ¿no puede decirse que, en este caso, el espacio público de la discusión es el elemento equivalente de lo que llamábamos anteriormente la «arena» de las relaciones entre terapeuta y analizado?

El segundo problema filosófico que plantea la noción de «abuso de la memoria» se refiere a la terapéutica apropiada para tratar estos trastornos. Quisiera insistir en la noción de «trabajo», empleada por Freud en estos dos ensayos —trabajo del recuerdo, trabajo de duelo—. Dicha noción presupone no sólo el sufrimiento de estos trastornos, sino nuestra responsabilidad ante los mismos. El propio Freud no lo ignora, como constatan sus consejos terapéuticos respecto a la perlaboración. En efecto, las nociones de «uso» y de «abuso» tienen que ver con un uso perverso de este trabajo; recuerdan la idea de una instrumentalización de la memoria, que dependería de lo que Max Weber llamaba *Zweckrationalität* por contraposición a la *Wertrationalität*. Habermas, a su vez, trata de distinguir el nivel comunicacional de la ética de su nivel puramente utilitario y estratégico. Los usos de la memoria se encuentran en la encrucijada de estos dos tipos de racionalidad y también de estas dos modalidades éticas. Hay algo deliberado, concertado y sujeto a finalidad en esta noción de «trabajo» aplicada al recuerdo. Un testimonio de ello son los abusos de la memoria vinculados a la manipulación del recuerdo y, principalmente, a los recuerdos enfrentados de la gloria y de la humillación mediante una política conmemorativa obstinada que puede denunciarse como algo en sí mismo abusivo. Todorov al respecto es implacable. Ahora bien, ¿qué mecanismos de la memoria y del olvido posibilitan esta instrumentalización, esta manipulación? Esencialmente, el carácter selectivo de la memoria, del que aún no hemos hablado. Nos encontramos, en este punto, con un aspecto delicado, a saber, el uso deliberado del olvido. Ciertamente, como diremos posteriormente, el olvido es una necesidad, como recuerda Nietzsche al comienzo de su conocido ensayo. Pero es también una estrategia. En primer lugar, la del relato que, en sus operaciones de configuración, mezcla el olvido con la memoria. La instrumentalización de la memoria pasa, pues,

esencialmente por la selección del recuerdo. Pero, ¿cómo hacer un buen uso de este terrible poder de selección?

En este punto, el problema epistemológico planteado por el anhelo de veracidad de la memoria —problema ya de por sí complicado, debido a su intersección con categorías patológicas y terapéuticas— plantea un problema moral, e incluso político, como acabamos de ver a propósito del frenesí conmemorativo. El problema moral se plantea en términos de conminación. Conminación a no olvidar. *Zakhor* dice la Toráh judía. Prohibido olvidar... ¿Por qué? Por várias razones que tienen que ver con el problema de la constitución de la identidad tanto colectiva como personal. Para mantener la identidad, habíamos dicho anteriormente, para mantenerla a lo largo del tiempo e incluso contra el tiempo y su poder «destructor», mencionado por Aristóteles en el texto enigmático de la *Física* que sirve de exergo a sus estudios. No debemos olvidar, en primer lugar, para resistir el arruinamiento universal que amenaza a las huellas dejadas por los acontecimientos. Para conservar las raíces de la identidad y mantener la dialéctica de la tradición y de la innovación, hay que tratar de salvar las huellas. Ahora bien, entre estas huellas se encuentran también las heridas infligidas por el curso violento de la historia a sus víctimas. No debemos olvidar, por tanto, también y quizás sobre todo, para continuar honrando a las víctimas de la violencia histórica. En este sentido, puede decirse que la memoria se encuentra amenazada. Puede serlo y ha sido amenazada políticamente por aquellos regímenes totalitarios que han ejercido una verdadera censura de la memoria. La manipulación, pues, pasa por el uso perverso de la propia selección, puesta al servicio del desvío de la conminación dirigida contra el olvido. Todorov tiene razón cuando dice que la solución del problema ha de buscarse en un desplazamiento que suponga dejar de poner el acento en el pasado para pasar a ponerlo en el futuro. La sempiterna repetición de las heridas de la memoria encuentra su límite en el valor ejemplar de los crímenes, que no contradice la incomparable monstruosidad de los más graves. No continuaré en esta dirección. Estas breves consideraciones se refieren a lo que podríamos llamar «política de la memoria», en la que está en juego el cultivo de una memoria justa.

Quisiera poner el acento más bien en los recursos que la propia memoria ofrece a esta ética y a esta política de la memoria justa. La vinculación que hemos llevado a cabo entre el trabajo del recuerdo y el trabajo de duelo nos permite incorporar a nuestra presente reflexión sobre los usos y abusos de la memoria nuestras consideraciones anteriores sobre el logro de una distancia con respecto al pasado. La pérdida —decíamos entonces por anticipado— constituye la mayor prueba del logro de la distancia temporal. Ahora bien, el exceso y la insuficiencia de memoria comparten el mismo defecto, a saber, la adhesión del pasado al presente: «el pasado que no quiere pasar», mencionado por muchos historiadores del presente. Se trata de un pasado que habita todavía el presente o, mejor dicho, que lo asedia sin tomar distancia, como un fantasma. En lenguaje freudiano, podría decirse que se trata del tiempo de la repetición; término que no se emplea en modo alguno en el sentido en que lo hace Kierkegaard. El trabajo del recuerdo, que es asimismo el del duelo, rompe con este tiempo. Insisto de este modo en los recursos que ofrece la memoria en cuanto tal a la lucha contra estos abusos con el objeto de que no sea la historia la única que cargue con todo el peso de la crítica. Aunque es cierto, como veremos a continuación, que la historia ejerce fundamentalmente una función crítica respecto a los fraudes de la memoria, es decir, no sólo respecto a sus errores, sino también respecto a sus falsificaciones, ha de incorporarse a la función de distanciamiento inherente a la memoria.

2. La función crítica de la historia

La ruptura de la historia con el discurso de la memoria tiene lugar en tres niveles: documental, explicativo e interpretativo. Vamos a recordar brevemente el destino diferente de la idea de verdad en cada uno de estos niveles a fin de distinguir el efecto crítico de la historia en cada uno de ellos. Es importante, pues, distinguir bien entre programas diferentes que pueden ser reunidos bajo el título de «historia crítica».

El primero de estos programas se encuentra vinculado a la historia en la medida en que consiste en un conocimiento que depende de las «fuentes» y que trata de lograr cierta «evidencia documental», cuyo grado de fiabilidad ha de ser medido. El segundo tiene por objeto la pretensión explicativa de la historia y, en función de esto, trata de determinar el tipo de cientificidad propio de dicha disciplina. Este programa es el que más se aproxima a la crítica en el sentido kantiano del término. El tercero se centra en el fenómeno de la escritura —la escritura de la historia, como comentan algunos autores— que sitúa a la historia en el ámbito de la literatura y que recibe el preciso nombre de historiografía. Estos tres programas críticos se encuentran respectivamente bajo la influencia de los tres términos siguientes: investigación, explicación y escritura, que van a ser desarrollados sucesivamente.

La búsqueda de la prueba documental merece ya el nombre de crítica, en la medida en que consiste esencialmente en la selección de los testimonios del pasado. Marc Bloch en *Apología de la historia* definió expresamente la historia como «conocimiento mediante huellas». Esta exigencia depende del hecho de que la historia es por excelencia, según él, una «ciencia de los hombres en el tiempo» o, más exactamente, una ciencia retrospectiva que presta atención a estados de cosas pasados de los que sólo quedan, precisamente, indicios o huellas. Ahora bien, las huellas en función de las que se establece una ciencia de los hombres en el tiempo son esencialmente los «informes de testigos». A partir de ese momento, la observación histórica —título del capítulo segundo— y la crítica —título del capítulo tercero— se dedicarán esencialmente a desarrollar una tipología y una criteriología del testimonio. La crítica será, principalmente, si no exclusivamente, una prueba de veracidad, a saber, una persecución de la impostura, de las falsificaciones, ya se trate de un engaño sobre el autor y la fecha o sobre los hechos relatados, o bien se trate de un plagio, de una invención, de una modificación o de la divulgación de prejuicios o rumores. La similitud que existe entre la huella y el testimonio será mucho mayor en la medida en que se pueda asignar al fenómeno histórico un carácter psíquico, en el sentido amplio de aquello que ha sido vivido en el

pasado por hombres y mujeres lo suficientemente parecidos a nosotros como para que podamos proponernos comprenderles en base a testimonios voluntarios o involuntarios dejados por sus contemporáneos. Como veremos posteriormente, el interés otorgado a la explicación histórica y a la escritura de la historia no implicará la eliminación del problema planteado por la noción de «conocimiento mediante huellas», sino la ampliación, en primer lugar, de su ámbito de aplicación, antes de subrayar su carácter problemático. Dicha extensión consiste, esencialmente, en el desarrollo de la noción de «documento» mucho más allá de la de «testimonio escrito». Los primeros documentos por los que se interesan los historiadores son aquellos que han sido reunidos intencionadamente en archivos a impulsos del poder político o de cualquier otra institución interesada en conservar la huella de su actividad anterior. Para los historiadores contemporáneos, todo puede convertirse en documento: listas de precios, gráficas, registros parroquiales, testamentos, bancos de datos estadísticos, etc. Se convierte en documento todo aquello que puede ser estudiado por un historiador con la idea de encontrar en ello una información sobre el pasado. Las dificultades vinculadas a la historia documental proceden de lo que Paul Veyne ha llamado *«ampliación del cuestionario»*. Ahora bien, dicha ampliación está dirigida por la formulación de hipótesis sobre el lugar que ocupa el fenómeno estudiado en los encadenamientos sobre los que nos preguntaremos en la siguiente sección. Esta comunidad entre investigación y explicación resultará aún más evidente si apreciamos que el primer efecto de la ampliación del cuestionario consiste en llevar a cabo una severa selección entre todos aquellos restos que puedan ascender al rango de documentos. En este sentido, nada es en cuanto tal documento, aunque todo residuo del pasado sea potencialmente una huella.

La segunda dificultad se refiere a la noción de «hecho histórico». Una concepción crítica de la historia nos salvaguarda contra la ilusión de creer que lo que llamamos hecho coincide con lo que realmente ha pasado, como si los hechos durmieran en los documentos hasta que los historiadores los ponen a la luz. Esta ilusión ha alimentado durante mucho tiempo la convicción de que el hecho histórico no se diferencia en lo fundamental

del hecho empírico de las ciencias experimentales de la naturaleza. Cuando tratemos posteriormente la explicación y la escritura de la historia, habrá que resistir la tentación de disolver el hecho histórico en la narración y ésta en una composición literaria que no pueda distinguirse de la ficción. Del mismo modo, hay que rechazar de entrada la confusión entre hecho histórico y acontecimiento real. El hecho no es el propio acontecimiento, sino el contenido de un enunciado que trata de representarlo. En este sentido, habría que escribir siempre: *el hecho que* (éste o aquél) ha sucedido. Considerado de este modo, se puede decir que el hecho se construye mediante un procedimiento que lo separa de una serie de documentos que lo establecen. Esta reciprocidad entre la construcción (mediante un complejo proceso documental) y el establecimiento del hecho (en base al documento) expresa el estatuto epistemológico específico del hecho histórico. Lo cual no impide que las proposiciones que enuncian hechos (en el sentido de «hecho que») puedan ser verdaderas o falsas. En este sentido, la historia documental tiene su propia manera de contribuir a la curación de la historia. Los hechos de los que trata pueden ser verificados o, en el sentido popperiano del término, refutados (falsados). Puede ser cierto o falso que las cámaras de gas fueron utilizadas en Auschwitz para quemar a millones de judíos, polacos y gitanos. Pero si es cierto, como vamos a ver, que, al pasar de la historia documental a la explicación y a la interpretación, el criterio popperiano de verdad resulta cada vez más difícil de aplicar, la autonomía del nivel configurativo de la narración histórica refuerza la pretensión de verdad de aquellos enunciados aislados que se refieren a los hechos que constituyen los pormenores de la historia. En resumen, el efecto crítico de la historia en este nivel consiste, esencialmente, en desenmascarar aquellas relaciones que resultan falsas. Hoy en día sigue siendo lo que siempre ha sido, una crítica de los testimonios escritos e incluso orales. Cuando se trata de éstos últimos, que juegan un papel considerable en la memoria del presente y en el conflicto mencionado al comienzo entre memoria e historia, es importante que dichos testimonios orales, una vez que salen de la esfera de la oralidad para entrar en la de la escritura, se separen del papel que desempeña el testimonio en la

conversación ordinaria. Podemos decir, por tanto, que incluso la memoria se encuentra archivada. Un recuerdo archivado ha dejado de ser en el sentido propio de la palabra un recuerdo, es decir, algo que mantiene una relación de continuidad y de pertenencia con un presente del que se es consciente. Ha adquirido el estatuto de resto documental. Lo propio de la huella, ciertamente, consiste en que puede ser seguida y rastreada por una conciencia histórica. Pero, para ello, en primer lugar, ha de ser una huella que se haya dejado, como el rastro de un animal. En el otro caso, por el contrario, se trata de una entidad pública. Su estatuto adicional de archivo le confiere además una dimensión institucional, correlativa del estatuto profesional del historiador de oficio.

Segunda línea de ruptura entre historia y memoria: la primera quiere *explicar*, en la medida en que busca, en primer lugar, las *causas* (término que se emplea en un sentido más o menos aparente al que adopta en las ciencias de la naturaleza y en otras ciencias humanas) y, en segundo lugar, los *motivos* y las *razones* por los que alguien hizo algo. Al dar un doble sentido a la noción de explicación, se supera la vieja controversia entre comprensión y explicación de la época de Windelband, Dilthey, Rickert y Simmel, y se adopta sin dificultad la compleja noción de «explicación comprensiva» propuesta por Max Weber. Hagamos referencia a un autor más reciente y mencionemos con agrado la tentativa de síntesis propuesta por H. von Wright en una obra que se titula, precisamente, *Explanation and Understanding*. Von Wright muestra esencialmente que en la noción de *intervención*, que depende de una teoría de la acción, se lleva a cabo la conjunción entre el poder hacer del que cualquier agente tiene una comprensión inmediata y las condiciones estructurales de un sistema articulado de causas y de efectos que la intervención humana pone en acción. La teoría de la historia puede considerarse, entonces, como una modalidad de la teoría de la acción en tanto que intervención: en base a la conexión entre un «yo puedo» comprendido inmediatamente y un encadenamiento causal que depende de la explicación, es posible reunir en el plano histórico la explicación teleológica de las intenciones y la explicación causal de los estados del sistema, articulándose en un modelo mixto segmentos te-

leológicos y segmentos de tipo causal. Es cierto que, en este nivel de la explicación, la cientificidad que puede reivindicar la historia se diferencia sensiblemente de la de las ciencias de la naturaleza. Pero, incluso en el segundo sentido de la explicación, la explicación mediante razones, el espíritu crítico de la historia se pone de manifiesto en el procedimiento descrito por Max Weber al discutir la obra de E. Mayer: el historiador procede imaginativamente al suponer la ausencia de la causa presumida; se pregunta entonces cuál hubiera sido probablemente el curso de la historia en comparación con el que efectivamente se ha producido. Este proceso constitutivo de la «imputación causal singular» acentúa la *toma de distancia* de la explicación histórica respecto a las explicaciones «primarias» de la conversación ordinaria. En resumen, aunque la historia documental sigue satisfaciendo el modelo popperiano de la verdad como falsación, no podemos decir lo mismo de la historia en el plano de la explicación. Depende sobre todo de una lógica de lo probable, pues hay muchas maneras de encadenar los mismos hechos. Es posible oponer una explicación más probable a otra que lo sea menos en virtud de los criterios que ponen en juego nociones caras a la retórica como «importancia», «peso», «refutación», «confirmación», «aprobación», «aceptación», etc. Vincular la historia explicativa, de este modo, a una lógica de lo probable no supone un debilitamiento de su efecto crítico. No hay que olvidar que lo probable ocupa una posición intermedia entre la prueba, que convence debido a su necesidad intelectual, y el sofisma, que seduce mediante los artificios del lenguaje. El hecho de aproximar la historia a una lógica de lo probable no sólo no debilita su función crítica, sino que la refuerza, la convierte incluso en un recurso terapéutico. En este nivel, el entendimiento se acostumbra a la pluralidad de relatos sobre los mismos acontecimientos y aprende a «contar de otra manera». Esto no es todo, la contraposición de modos contrarios de encadenamiento puede llevarse a cabo conforme a un propósito pedagógico firme, el de aprender a contar nuestra propia historia desde un punto de vista extraño al nuestro y al de nuestra comunidad. «Contar de otra manera», pero también dejarse «contar por otros».

La ruptura entre la historia y la memoria es mayor aún en el nivel de la composición de los grandes cuadros históricos elaborados por autores como Michelet, Buhrkardt, Braudel o Furet. He considerado en otras ocasiones *El Mediterráneo en tiempos de Felipe II* de Braudel como un modelo de esta gran historia, en la que el estudio de la geografía y la explicación estructural de los fenómenos sociales trae consigo una importantísima dramaturgia, cuyo mayor acontecimiento es la muerte política del Mediterráneo. En *Narrative Logic: a Semantic Analysis of the Historian's language*, F. K. Ankersmit sostiene que estos grandes conjuntos narrativos, que llama *narratios*, son en cada caso obras singulares que escapan a la lógica de la refutación (de la que depende el trabajo del historiador en el nivel documental y, hasta cierto punto, en el de la explicación mediante causas y razones). Las *narratios* forman parte de un ámbito de controversia en el que unas prevalecen sobre otras en función de su capacidad de integración de los hechos mejor elaborados en el seno de cadenas de explicación limitadas, y en función de la amplitud de su ángulo de perspectiva, de su alcance (*scope*). Una gran *narratio* es aquella que se ofrece a la discusión de los especialistas y del público cultivado con un alto grado de plausibilidad y de probabilidad. Podríamos ceñirnos a repetir a propósito de estas «grandes historias» lo que acabamos de decir sobre la historia explicativa, que se reduce a establecer cadenas limitadas de acontecimientos, ya se trate de la historia nacional, de la historia de un período o de historias especializadas (historia demográfica, económica, política, cultural, religiosa, etc.). Estas «grandes historias» plantean, sin embargo, un nuevo problema, pues reúnen un gran número de acontecimientos en grandes unidades que a menudo se identifican mediante un nombre propio (Renacimiento, Ilustración, Revolución francesa, Guerra fría, etc.). Tal singularización mediante el nombre propio incita a llevar a cabo una identificación fuerte, reforzada generalmente por el papel atribuido a los acontecimientos fundadores, no sólo en la división en períodos de estas grandes unidades, sino en su denominación, que frecuentemente es laudatoria y reclama su conmemoración y ritualización. En este caso, la historia crítica no sólo tiene que luchar contra los prejuicios de la memoria colectiva,

sino contra los de la memoria oficial, que asume el papel social de «memoria enseñada». Lo que está en juego en este punto es la identidad reivindicada por las colectividades o las comunidades, la identidad que trata de justificar la historia oficial. La guerra se sitúa de este modo dentro de la propia historia, entre la historia crítica y la oficial. Lo más difícil no es «contar de otra manera» o dejarse «contar por otros», sino contar de otra manera los acontecimientos fundadores de nuestra propia identidad colectiva, principalmente nacional; y dejar que los cuenten otros, lo cual resulta todavía más difícil. Habría que poder emplear la noción de «sí mismo como otro» en este nivel de la identidad colectiva.

3. LO QUE LA MEMORIA ENSEÑA A LA HISTORIA

En el parágrafo anterior, se ha puesto el acento en la función crítica de la historia respecto a la memoria, dando de este modo ventaja a la primera en su confrontación con la segunda. ¿Quiere esto decir, por emplear los términos de Bédarida, que la virtud de la verdad ha de quedar por encima de la de la fidelidad? Así sería si, en esta relación dialéctica, la historia tuviese la última palabra. Ahora bien, la memoria conserva un privilegio que la historia no puede quitarle: el de situar la propia historia como disciplina puramente retrospectiva en el movimiento de la conciencia histórica, como ha hecho R. Koselleck al dintinguir entre «espacio de experiencia» y «horizonte de espera». Recordemos que Koselleck considera que ambos polos no sólo son irreductibles entre sí, sino que se encuentran vinculados mediante una relación de intercambio mutuo más o menos conflictiva. Ahora bien, esta dialéctica conlleva una paradoja cuya repercusión en la función de la memoria respecto a la historia veremos de inmediato. La paradoja es la siguiente: el pasado —suele decirse— ya no puede ser cambiado; es, en este sentido, algo determinado. El futuro, por el contrario, se considera algo incierto, abierto y, por ello, indeterminado. La paradoja sólo es aparente. Aunque, en efecto, los hechos son imborrables y no puede deshacerse lo que se ha hecho, ni hacer que lo que ha sucedido no suceda, el *sentido* de lo que pasó, por el contrario, no está fijado de una vez por todas. Además de que los acontecimientos del pasado pueden interpretarse de otra manera, la carga moral vinculada a la relación de deuda respecto al pasado puede incrementarse o rebajarse, según tengan primacía la acusación, que encierra al culpable en el sentimiento doloroso de lo irreversible, o el perdón, que abre la perspectiva de la exención de la deuda, que equivale a una conversión del propio sentido del pasado. Podemos considerar este fenómeno de la reinterpretación, tanto en el plano moral como en el del simple relato, como un caso de acción retroactiva de la intencionalidad del futuro sobre la aprehensión del pasado.

La memoria enriquecida por el proyecto ofrece el modelo de este tipo de acción al conocimiento histórico. El hecho de que la memoria enseñe a la historia va a contracorriente de la disposición espontánea del decurso histórico. Esta última es, por vocación, pura retrospección; se define como ciencia de los hombres en el pasado. En ese sentido, procede de una abstracción de la dimensión del pasado, ajena a la dialéctica de las tres dimensiones temporales. Ciertamente, el historiador, como sujeto del conocimiento histórico, es un hombre de su época y comparte con ella ciertas expectativas relativas al futuro de su país o de la humanidad. De ahí que la temporalidad del historiador no escape a la constitución tripartita de toda conciencia histórica. Pero estas anticipaciones no forman parte del objeto histórico. En la medida de lo posible, se apartan del campo de investigación, y esta exclusión —siempre incompleta— forma parte de la ética profesional del historiador: *sine ira ac nec studio*. Después de lo que hemos dicho, ¿no es inaccesible para el historiador la lección de la memoria remodelada *a posteriori* por el proyecto? No, pues la aplica, sencillamente, al tratar con el pasado. El historiador puede trasladarse imaginariamente a un momento cualquiera del pasado que fue presente entonces y que, en consecuencia, fue vivido por las gentes de antaño como el presente de su pasado y como el presente de su futuro, por retomar una vez más las expresiones de Agustín. Los hombres del pasado fueron, como nosotros, sujetos con iniciativas que realizaban retrospecciones y prospeccio-

nes. Las consecuencias epistemológicas de esta consideración son considerables. Saber que los hombres del pasado tenían expectativas —previsiones, deseos, miedos y proyectos— trae consigo la quiebra del determinismo histórico, al reintroducir retrospectivamente la contingencia en la historia. Nos topamos de este modo con un tema al que hace referencia insistentemente Raymond Aron en su *Introducción a la Filosofía de la Historia* (1937), a saber, su lucha contra la «ilusión retrospectiva de la fatalidad» (187). Aron introducía este tema relacionándolo con el recurso del historiador a construcciones irreales, dando con el concepto weberiano de «imputación causal singular» mencionado anteriormente. Pero lo ampliaba al incluirlo en una reflexión sobre el vínculo entre contingencia y necesidad en la causalidad histórica: «Entendemos aquí por contingencia la posibilidad de concebir el acontecimiento de otra manera y, a la vez, la imposibilidad de deducir dicho acontecimiento del conjunto de la situación anterior» (223). Esta consideración general sobre la causalidad histórica nos lleva a dejar de momento la reacción entre la ilusión retrospectiva de la fatalidad y una concepción global de la historia, definida por «un esfuerzo de resurrección o, más exactamente, por el esfuerzo para trasladarse al momento de la acción, para convertirse en el contemporáneo del actor» (231).

Pero no quisiera detenerme solamente en las consecuencias que tiene para la epistemología y la filosofía de la historia lo que acabamos de decir, sino en los recursos terapéuticos que resultan de esta crítica de la ilusión retrospectiva de la fatalidad. No sólo los hombres del pasado, imaginados en su presente vivido, han proyectado cierto porvenir, sino que su acción ha tenido consecuencias no queridas que han hecho fracasar sus proyectos y han frustrado sus mayores esperanzas. El intervalo que separa al historiador de estos hombres del pasado se presenta, de este modo, como un cementerio de promesas incumplidas. Ésta no es la tarea del historiador de oficio, sino la de quienes podríamos llamar educadores públicos, a los que tendrían que pertenecer los políticos, que han de despertar y reanimar estas promesas incumplidas. Dicha resurrección de las promesas incumplidas del pasado, ampliación de la resurrección del presente de los

actores de la historia, reviste, como acabamos de mencionar, un significado terapéutico respecto a las patologías de la conciencia histórica de muchos pueblos después de la guerra fría. Esta terapéutica se refiere antes que nada al uso que hacen los pueblos de sus *tradiciones* y de lo que éstas transmiten en relación con los acontecimientos fundadores y los héroes históricos vinculados a dichos acontecimientos. En estos casos, principalmente, es donde ha de aplicarse el precepto mencionado anteriormente sobre la necesidad de aprender a contar de otra manera y a dejarse contar por otros o, más exactamente, por la historia que escriben aquellos historiadores que pertenecen a pueblos distintos al nuestro e incluso a otras grandes culturas, distintas a las que han participado en la elaboración de las culturas fundadoras de nuestra era cultural. A partir de este intercambio de memorias, llevado a cabo mediante el intercambio de relatos históricos, puede replantearse el problema del buen uso de las tradiciones. En cierto sentido, la tradición y la memoria son fenómenos que dependen el uno del otro y que poseen la misma estructura narrativa. Pero hay que aprender, mediante la presión de la crítica histórica, a desdoblar el fenómeno de la tradición, como hemos aprendido a desdoblar la memoria en una «memoria-repetición» y una «memoria-reconstrucción». La tradición tratada como un depósito muerto participa de la misma compulsión de repetición que la memoria traumática. Al reanimar, mediante la historia, las promesas incumplidas e, incluso, impedidas y reprimidas por el curso posterior de los acontecimientos, un pueblo, una nación o una entidad cultural pueden acceder a una concepción abierta y viva de sus tradiciones. A lo que hay que añadir que el incumplimiento del pasado puede alimentarse, a su vez, de los contenidos ricos en expectativas que relanzan la conciencia histórica hacia el futuro. Se corrige, de ese modo, otro déficit de la conciencia histórica, a saber, la pobreza de la capacidad de proyección hacia el futuro que acompaña a menudo al hecho de fijarse en exceso en el pasado y al hecho de rumiar una y otra vez las glorias perdidas y las humillaciones sufridas.

Al término de este examen de las relaciones entre memoria y olvido, ¿qué podemos decir sobre la oposición entre verdad y fidelidad introduci-

da por François Bédarida? Mi sugerencia sería que ambas virtudes no se contraponen entre sí, sino que pueden reformularse en función de la dialéctica que acaba de elaborarse entre memoria e historia. Una historia reducida a su función retrospectiva sólo satisfaría el imperativo de la verdad. Una memoria privada de su dimensión crítica sólo satisfaría, por su parte, el imperativo de la fidelidad, como sucede con el uso acrítico de la idea de tradición. Pero una memoria sometida a la prueba crítica de la historia ya no puede pretender ser fiel sin pasar por la criba de la verdad. Y una historia, introducida de nuevo por la memoria en el movimiento de la dialéctica de la retrospección y del proyecto, tampoco puede separar la verdad de la fidelidad vinculada después de todo a las promesas incumplidas del pasado, pues tenemos primordialmente una deuda que saldar con ellas.

Al mismo tiempo que se relacionan dialécticamente las virtudes de la fidelidad de la memoria y de la verdad histórica, se reconcilian los dos sentidos más importantes del término «historia»: no es posible «hacer Historia» sin «hacer historia».

EL OLVIDO Y EL PERDÓN

1. El olvido

El problema del olvido es más amplio de lo que pueda pensarse. Nos contentamos fácilmente con considerar el olvido lo contrario de la memoria, su enemigo. El deber de la memoria parece consistir en luchar contra el olvido. Éste se presenta como una amenaza cuando trata de recuperarse el pasado. Y, sin embargo, hacemos un uso apropiado del olvido e incluso lo elogiamos. ¿Cómo conciliar estas orientaciones antagónicas?

Me parece que, en primer lugar, hay que distinguir dos niveles de profundidad respecto al olvido. En el nivel más profundo, éste se refiere a la memoria como inscripción, retención o conservación del recuerdo. En el nivel manifiesto, se refiere a la memoria como función de la evocación o de la rememoración. Situémonos sucesivamente en ambos niveles.

1.1. El olvido profundo

En el nivel profundo de la inscripción, el olvido adopta ya formas extraordinariamente complejas que pueden referirse a dos polos antagónicos. En uno de esos polos, se encuentra el olvido *inexorable*. No se limita a impedir o a reducir la evocación de los recuerdos («¿podría recordarme su nombre?»), sino que trata de *borrar* la huella de lo que hemos aprendido o vivido. Socava la propia inscripción del recuerdo. Afecta a lo que las metáforas antiguas expresan en términos de señal o de marca. Pensamos en la marca del sello en la cera de la que hablaban Platón y Aristóteles. El hecho de borrar la huella supone convertirla de nuevo en polvo, en cenizas. La metáfora del desgaste conlleva un estatuto más digno del concep-

to de «olvido» al situarlo bajo la metacategoría de la *phthorá* (destrucción), que se encuentra vinculada, en la *Física* de Aristóteles, a la noción de *génesis* (nacimiento, génesis o devenir), recogida también en su tratado *Acerca del alma* y en el ensayo de *Parva naturalia* sobre la memoria y el olvido. De forma aún más radical, Aristóteles asigna el poder devastador del olvido al efecto cuasimaléfico del tiempo. De hecho, justo en medio de un análisis científico del tiempo (*Física*, IV, 11 y ss.), puede leerse esta sorprendente declaración: «el tiempo también genera necesariamente cierta pasión (*páschein*), y así suele decirse que consume las cosas, que todo envejece por (*diá*) su acción, que hace olvidar; pero no se dice que se aprende o que uno llega a ser joven y bello debido al tiempo, pues éste, en sí mismo, es, más bien, causa de destrucción (*phthorá*), ya que es el número del movimiento, y el movimiento deshace lo que existe» (*Fís.*, IV, 12, 221 a 30-221 b 2). Consiste en una entropía universal, podríamos decir hoy en día mediante el lenguaje tomado de la termodinámica. Se trata del arruinamiento de toda conquista, de toda experiencia. Al respecto, la lucha contra el olvido e incluso contra cierto cultivo del mismo destaca sobre el fondo de esa inexorable derrota, a modo de combate retardado.

Pero existe otro polo del olvido profundo, lo que podríamos llamar de modo más acertado *olvido de lo inmemorial*. Se trata del olvido de las fundaciones, de su donación originaria, las cuales nunca fueron «acontecimientos» de los que podamos acordarnos. Se trata de aquello que nunca podremos conocer realmente y que, sin embargo, nos hace ser lo que somos: las fuerzas de la vida, las fuerzas creadoras de la historia, el «origen» (*Ursprung*). Sospecho que el mandato hebreo *Zakhor* designaba un trabajo de recuerdo muy concreto, que tenía por objeto hacer que sucediera en forma de «acontecimiento» aquello que nunca puede suceder, en la medida en que nos precede totalmente. En *La estrella de la redención*, Franz Rosenzweig habla de la Creación en estos términos. El autor se esfuerza en subrayar esa idea mediante el siguiente subtítulo: «La creación o el fundamento perpetuo de las cosas». En ese sentido, la creación no deja de encontrarse detrás de nosotros. El comienzo no es un principio superado, sino un inicio incesantemente continuado. El pasado inmemorial, en cierto modo, se encuentra *bajo* el presente de la Revelación («¡Tú, ámame!») y, me atrevería a decir, *bajo* el futuro de la espera del Reino, más que encontrarse *antes* del presente de una o del futuro de la otra. En este caso, salimos de toda linealidad narrativa. O bien, en caso de que aún podamos hablar de narración, ésta rompe con toda cronología. En dicho sentido, todo *origen*, considerado en su poder originario irreductible a un comienzo fechado, depende del estatuto del olvido fundador.

Al abordar estas dos figuras del olvido profundo, primordial, nos encontramos con el trasfondo mítico de la filosofía que llama al olvido *Léthe* y atribuye a la memoria la capacidad de combatirlo. La reminiscencia platónica tiene que ver con ambas figuras del olvido. Procede de la segunda, de aquello que el nacimiento no pudo borrar y de lo que ahora se alimenta el recuerdo. De ese modo, es posible *aprender* lo que, en cierto modo, nunca dejó de saberse. Contra el olvido destructor, se alza el olvido que preserva. Quizá sea ésta la explicación de la paradoja de Heidegger, en la que no se ha hecho mucho énfasis, según la cual el olvido posibilita la memoria: «Al igual que la espera sólo es posible sobre la base del estar a la expectativa, el recuerdo (*Erinnerung*) sólo lo es sobre la base del olvidar *y no a la inversa*, pues lo sido, a modo de olvido, 'abre' primariamente el horizonte dentro del cual el *Dasein*, perdido en la 'exterioridad' de aquello por lo que se preocupa, puede recordar» (*Sein und Zeit*, p. 339; trad. cast.: p. 367). Esta aparente paradoja puede aclararse si tenemos en cuenta una importante decisión terminológica de Heidegger respecto al pasado. Mientras que para el presente y el futuro emplea el vocabulario corriente, Heidegger rompe con el uso de llamar *Vergangenheit* al pasado y decide designarlo mediante el pretérito perfecto del verbo ser: *gewesen*, *Gewesenheit* (carácter de sido). Esa elección es muy importante y resuelve una ambigüedad o, mejor dicho, una duplicidad gramatical. En efecto, decimos del pasado que *ya no es*, pero también decimos que *ha sido*. Mediante la primera denominación, subrayamos su desaparición, su ausencia. Pero, ¿en qué sentido se encuentra ausente? Lo está respecto a nuestra pretensión de actuar sobre él, de tenerle

«a mano» (*zuhanden*). Mediante la segunda denominación, hacemos hincapié en su completa anterioridad respecto a todo acontecimiento fechado, recordado u olvidado. Esa anterioridad impide que podamos captarlo, como sucede en el caso del pasado superado (*Vergangenheit*). Nadie puede impedir que lo que ya no es no *haya sido*. El olvido que, según Heidegger, «condiciona el recuerdo» se encuentra vinculado al pasado como «carácter de sido» (*Gewesenheit*). Si entendemos el olvido en el sentido de *recurso inmemorial* y no en el de *destrucción inexorable*, comprenderemos el carácter aparente de la paradoja. Tras confirmar esta hipótesis de lectura, podemos citar el pasaje en el que Heidegger relaciona el olvido con la repetición (*Wiederholung*), en el sentido de *recuperación*, que consiste en «asumir el ente que ya es el *Dasein*» (*Sein und Zeit*, *ibid.*). De ese modo, se establece un emparejamiento entre «precursar» y «regresar», similar al que existe en Koselleck entre el horizonte de espera y el espacio de experiencia, en un nivel que, para Heidegger, derivaría de la conciencia histórica. En torno al «ya», señal temporal que comparten el «ser arrojado», la deuda y el abandono, se dispone la siguiente cadena de expresiones emparentadas: «carácter de sido», «olvido», «poder ser más propio» y «repetición-recuperación».

En resumen, el olvido posee un significado positivo en la medida en que el «carácter de sido» prevalece sobre el «ya no» en el significado vinculado a la idea de pasado. El «carácter de sido» convierte el olvido en el recurso inmemorial del trabajo del recuerdo[1]. Al respecto, la elección preferencial de la *Gewesenheit* en lugar de la *Vergangenheit* resulta decisiva. Uno de los problemas que se nos plantean consistirá en saber cómo afecta esa elección al historiador que aborda el pasado histórico: ¿cómo se conjugan en dicho pasado el no ser ya y el haber sido?

[1] A lo largo de *Sein und Zeit*, pueden seguirse las múltiples apariciones del término «olvido». La primera, no hay que olvidarlo, se encuentra en la primera línea de la célebre obra: «La pregunta [del ser] hoy en día ha caído en el olvido, cuando nuestro tiempo considera un progreso volver a afirmar la 'metafísica'». ¿De qué olvido se trata? ¿Del olvido de lo inmemorial o, sencillamente, del olvido negligente o evasivo?

1.2. El olvido y la evocación

La memoria y la historia se encuentran relacionadas con el olvido en un nivel de profundidad menor que el precedente. Dicho nivel es menor en la medida en que se refiere a la *evocación*, a lo que llamamos comúnmente rememoración o mero recuerdo, y no a la *inscripción*, a la conservación o a la preservación. De la memoria que «conserva» o del recuerdo que «permanece», pasamos a la memoria que «evoca», al recuerdo que «vuelve» a hacerse presente. En contraste con la ontología del olvido fundamental, las nociones de «presencia» y de «ausencia del pasado» cobran en este nivel un aspecto estrictamente fenomenológico: se trata de la relación entre la aparición, la desaparición y la reaparición que se entabla en el nivel de la conciencia reflexiva.

a) Al respecto, el enfoque psicoanalítico plantea un enigma embarazoso, en la medida en que, al hablar del pasado *reprimido*, no se encuentra ni en el nivel ontológico de lo inmemorial fundador, ni en el fenomenológico de lo olvidado que la conciencia aleja metódicamente de su ámbito. Este nivel «intermedio» tiene para nosotros una gran importancia, en la medida en que hemos considerado en el tercer estudio el fenómeno de la «compulsión de repetición», que obstaculiza el recuerdo, pues el «pasar al acto» se pone *en su lugar*. La tarea de una lectura postheideggeriana del psicoanálisis consistiría en situar el inconsciente freudiano junto al «carácter de sido» (*Gewesenheit*) que substituye, según Heidegger, al «pasado que ya no es» (*Vergangenheit*), que tiende a confundirse, a su vez, con lo «abolido» desde el punto de vista inauténtico de la *Zuhandenheit*. La indisponibilidad de lo reprimido o su carácter no manipulable, como sucede, por ejemplo, con el «fondo» inadvertido sobre el que se recorta una «forma», son más graves que en el caso de lo meramente alejado o no considerado. Lo reprimido depende de una economía profunda de las pulsiones que, para hacerse consciente, requiere un *trabajo*. Una fenomenología de la atención y del descuido no está a la altura del fenómeno, pues el término «inconsciente» se relaciona con lo *oculto* o con lo *encubierto* en un sentido más radical que el de lo no apreciado o notado por falta de

atención. Quizá encontremos en Binswanger y en las conversaciones entabladas entre Heidegger y los representantes del «psicoanálisis existenciario» el medio de relacionar el inconsciente y la *Gewesenheit*: ¿no cobraría en ese caso la sugerencia de *Sein und Zeit* según la cual la *Gewesenheit* es una condición del olvido, y no a la inversa, un significado nuevo e interesante? Incluso podría resultar interesante para nuestra investigación sobre la historia, en la medida en que esta última constituye una crítica de la memoria *enferma* y en que dicha memoria sólo puede comprenderse mediante categorías en las que el trabajo del recuerdo se enfrenta a fuerzas que no dominamos.

b) Al pasar de lo fundamental a lo derivado o de lo profundo a lo manifiesto, nos encontramos con una serie de formas de olvido que pueden clasificarse entre el olvido *pasivo* y el *activo*.

Lo que acabamos de comentar sobre la compulsión de repetición en el plano profundo de las pulsiones se vive en el de los síntomas como olvido *pasivo*. La resistencia es profunda, pero el *acting out* que, según Freud, se pone «en lugar» del recuerdo puede catalogarse como olvido pasivo. Hemos sugerido, en el tercer estudio, que la memoria colectiva de los grupos y de las naciones era pasto de fenómenos patológicos comparables a las descargas sustitutorias que dan lugar al olvido. Nos habíamos resignado a extender a una terapia social y política aún poco estable algunos de los consejos tomados de la terapéutica analítica: en primer lugar, los que se refieren a la paciencia de las políticas respecto a las formas simbólicas de esas descargas. Además, dichos consejos apelan al valor de los miembros de nuestras comunidades heridas para confesar y asumir su condición patológica.

c) No menos interesante para nuestra investigación es la forma *semipasiva* y *semiactiva* que adopta el *olvido evasivo*, expresión de la mala fe, que consiste en una estrategia de evitación motivada por la oscura voluntad de no informarse, de no investigar el mal cometido en el entorno del ciudadano, en resumen, por una voluntad de no saber. Tanto Europa Occidental como el resto de Europa han dado el aflictivo espectáculo de esa terca voluntad. Desde la introducción de estos estudios, hemos hecho alusión a ello cuando hemos deplorado la *insuficiente* memoria de algunos, que no puede excusarse haciendo referencia al exceso de memoria de otros. Esa insuficiencia puede catalogarse como *olvido pasivo*, en la medida en que no puede decirse que consista en un déficit del trabajo de recuerdo. Pero, como estrategia de evitación, de evasión o de huida, se trata de una forma ambigua de olvido, tan activa como pasiva. Dicho olvido, en cuanto activo, conlleva el mismo tipo de responsabilidad que se imputa, en aquellas situaciones en las que no se actúa, a los «actos» de negligencia o de omisión en los que una conciencia lúcida y honesta echará en falta *a posteriori* que debía y podía haberse sabido o, al menos, haberse intentado saber.

d) El olvido *selectivo* supera el umbral del activo. En un sentido, la selección del recuerdo comienza en el nivel profundo del desgaste de las inscripciones. Al respecto, ese olvido se revela beneficioso en el plano derivado de la evocación o de la rememoración. No podemos acordarnos de todo. Una memoria sin lagunas sería, para la conciencia despierta, un peso insoportable. A tal erosión, que Aristóteles atribuía al propio Tiempo, como hemos visto anteriormente, se suma el deterioro de la represión en el nivel inconsciente pulsional. A ese trabajo profundo o semiprofundo del olvido se incorporan, a su vez, los modos de selección inherentes a la elaboración de lo que hemos llamado anteriormente con Dilthey «cohesión de una vida». Sobre los estratos apilados del olvido profundo y manifiesto, pasivo y activo, se desarrollan los modos selectivos del olvido inherentes al relato y a la constitución de una «coherencia narrativa». Dicho olvido es consustancial a la operación de elaborar una trama: para contar algo, hay que omitir numerosos acontecimientos, peripecias y episodios considerados no significativos o no importantes desde el punto de vista de la trama privilegiada. La posibilidad de contar algo de otra manera es fruto de esa actividad selectiva que integra el olvido activo en el trabajo del recuerdo. A su vez, la historia, en virtud de sus vínculos con el relato, vuelve a hacerse cargo de la actividad selectiva de éste. La recuperación comienza en el nivel documental: no toda huella merece seguirse y, en primer lugar, ha de conservarse y archivarse. Merece la pena preguntarse

por la política selectiva de la institucionalización que rige la constitución de los archivos de cualquier institución. Una crítica ideológica, dirigida contra las maniobras confesadas o encubiertas del poder interesado en preservar los restos escritos de su actividad, encuentra en este punto un lugar legítimo. Hace referencia a la tendencia de toda historia a convertirse, como función crítica de la memoria, en una historia *oficial* que requeriría, a su vez, una crítica de segundo grado. Los «olvidos» de la operación de archivar pueden ser objeto de esa crítica que equivale a una memoria de segundo grado: se trata de conciliar la memoria del olvido y la historia de la memoria del olvido.

Todos los estratos subyacentes del olvido que acabamos de recorrer se encuentran comprendidos y recapitulados en las formas sutiles y silenciosas de lo que podríamos llamar olvido archivador e incluso *olvido archivado*. Es preciso que el olvido cumpla siempre una función honesta y beneficiosa, propia de la función *configurativa* del relato histórico como narración literaria. Podríamos continuar sin problemas esta reflexión en los otros dos niveles de la operación histórica: el de la explicación y el de la interpretación. Esa empresa justificaría, como hemos visto en el estudio anterior, la aplicación del término «historio-grafía» a la historia de los historiadores. La «escritura de la historia», al respecto, se caracteriza por un *uso razonado del olvido* implicado en el trabajo del recuerdo.

1.3. El olvido y la conciencia histórica

Me gustaría terminar esta sección del cuarto estudio recordando la segunda *Consideración intempestiva* de Nietzsche. El blanco al que apunta, en esta ocasión, el autor de *La gaya ciencia* no es la epistemología de la historia, sino la conciencia histórica en el nivel de la cultura de un pueblo y, en este caso, el alemán. Toda la historia en cuanto hecho cultural es objeto de una consideración «inactual» o «intempestiva», llevada a cabo en atención al propio momento histórico en el que se escribe y publica el ensayo. Se considera la historia desde el eje en el que el acto de «hacer Historia» se reinscribe en el de «hacer historia». Por ello, el problema que se le presenta entonces a la historia no se refiere ni a la fidelidad de la memoria, ni a la verdad de la historiografía, sino a la utilidad (*Nutzen*) o a la inconveniencia (*Nachteil*) de la historia (*Historie*) «para la vida» (*für das Leben*). Lo que está en juego, en este punto, es la propia *vida* de un pueblo, «en la medida en que el abuso de la historia puede dañarla». Se trata de otro modo de hablar del exceso de historia del que hemos partido. No obstante, no consiste en la compulsión de repetición de la que hablábamos con anterioridad, sino en el agobio ocasionado por un saber meramente retrospectivo. El punto de mira se sitúa, en este caso, en la cultura histórica erudita en cuanto «fiebre histórica devoradora». Frente a este abuso —se trata de un abuso más que de un exceso—, resulta positivo atender a la propuesta «intempestiva» que sitúa, a la cabeza del enfrentamiento entre la historia monumental, la anticuaria y la crítica, el elogio del olvido que ha labrado la reputación de este conocido texto. Dicho elogio vincula el resultado de la propuesta «intempestiva» al eje principal de nuestro propio estudio. Frente al olvido bovino del rumiante que no tiene acceso al «eso era» que motiva el giro decisivo del hombre, se encuentra el olvido liberador de quien logra la felicidad de sentirse durante un tiempo *unhistorisch*: «como se ha proclamado, el olvido forma parte de toda acción». «Existe un grado de insomnio y de exceso (*Übermass*) del sentido histórico que perjudica a lo vivo y acaba por destruirlo, ya se trate de un hombre, de un pueblo o de una cultura.» Un ejercicio preciso de lectura consistiría en distinguir las distintas aportaciones del olvido a las formas (monumental, anticuaria y crítica)[2] del conocimiento histórico, considerando cada una desde el punto de vista del *daño* causado a la vida. No se sacrifica, por ello, la virtud de la justicia, pues esta última es la que interpreta. La fuerza del derecho a juzgar proviene de la energía del presente: «Sólo tenéis derecho a interpretar el pasado en virtud de la fuerza suprema del presente». De ese modo, la suspensión de lo histórico mediante

[2] P. Ricoeur, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1985, cap. VII, § 3.

el olvido y la reivindicación de lo «ahistórico» sólo es el reverso de la fuerza del presente. En este punto, el olvido vuelve a convertirse en la condición de la interpretación del pasado.

2. El perdón

A primera vista, el perdón es una forma de olvido activo. Lo cual ha de decirse con mucha precaución. Tras recorrer sucintamente sus manifestaciones en el ámbito cultural, jurídico y político, habrá que tener en cuenta los argumentos esgrimidos contra el *perdón fácil*. Éstos sólo podrán encararse con éxito tras abordar la idea de *don*, en la que se encuentran todas las dificultades opuestas al perdón fácil. Terminaremos el estudio hablando de la noción de *perdón difícil*[3].

2.1. Perdón y olvido

El perdón, en primer lugar, es contrario al olvido pasivo, tanto en su forma traumática como bajo el astuto aspecto del olvido evasivo. Al respecto, requiere un aumento del «trabajo del recuerdo». Sin embargo, se parece a primera vista, como acabamos de sugerir, a una especie de olvido activo, que no se referiría a los acontecimientos en sí mismos, cuya huella, por el contrario, ha de ser cuidadosamente protegida, sino a la *deuda* cuya carga paraliza la memoria y, por extensión, la capacidad de proyectarse de forma creadora hacia el futuro. No se olvida el acontecimiento pasado, el acto criminal, sino su *sentido* y su lugar en la dialéctica global de la conciencia histórica. Además, a diferencia del olvido evasivo, el perdón no se encuentra encerrado en la relación narcisista de uno consi-

[3] Al hablar de «perdón difícil», tengo en mente el bello título del libro de Domenico Jervolino *Amore Difficile*.

go mismo. Supone la mediación de otra conciencia, la de la víctima, que es la única que puede perdonar. El actor principal de los acontecimientos que hieren la memoria, el autor de los *daños*, sólo puede *pedir* perdón. Aún ha de afrontar la prueba de la negativa o del rechazo. En esa medida, el perdón ha de encontrarse, en primer lugar, con lo imperdonable. Esta posibilidad ha de ponernos en guardia frente a la facilidad del perdón. Para que éste contribuya a la curación de la memoria herida, ha de sufrir la crítica del olvido fácil.

Con el objeto de tomarles las medidas a esas formas perversas de perdón, hay que tomárselas asimismo a los ámbitos en los que éste se implora.

En primer lugar, evidentemente, se encuentra la esfera religiosa, en la que el «perdón de los pecados» puede reducirse a una formalidad (¿no ha dado lugar, en otras ocasiones, a un comercio, llamado acertadamente «comercio de indulgencias»?). Pero lo que el perdón expresa en términos de gracia en el plano religioso y cultual tiene eco en el judicial y en el político. En el plano *judicial*, se trata esencialmente de la *reinserción*, cuyo efecto consiste, como señala el nuevo código penal francés, en «olvidar todas las incapacidades pasadas» y en restablecer la capacidad del condenado de volverse a convertir por entero en un ciudadano. La *gracia*, en cuanto privilegio o regalía, se funda en la misma finalidad. La *amnistía*, que no es pronunciada por una instancia jurídica sino política, resulta más discutible, en la medida en que equivale a una amnesia institucional que nos invita a hacer como si el acontecimiento criminal en cuestión no hubiese sucedido. Resulta comprensible la finalidad de esta institución: contribuir a la reconciliación nacional. Pero el perjuicio del olvido reside en la increíble pretensión de borrar las huellas de las desavenencias públicas. El historiador, cuya tarea, por otra parte, resulta especialmente comprometida cuando se produce esa instauración del olvido público, ha de contrarrestar mediante su discurso y junto a la lucidez de la opinión pública el intento de borrar los propios hechos. Su tarea cobra entonces un aspecto subversivo, en la medida en que, mediante ella, se expresa la *mímesis* de la huella.

Las peticiones solemnes de perdón, pronunciadas por *políticos* respetables y dirigidas a las víctimas de las grandes barbaries del siglo veinte, plantean problemas similares. Pensamos en las peticiones del canciller Brandt en Varsovia, del presidente Vaclav Havel a propósito de los Sudetes y del rey de España Juan Carlos o del presidente Soares cuando trataron de reparar mediante sus declaraciones la expulsión de los judíos de la península ibérica. Pero, ¿afectan estas peticiones de perdón, por honorables y meritorias que sean, a la *raíz* del sufrimiento ajeno?

En este punto, hay que tener en cuenta las advertencias sobre el *perdón fácil*. La pretensión de ejercer el perdón como un *poder*, sin pasar la prueba de pedirlo y, peor aún, la de que éste sea rechazado, entraña una serie de peligros.

En primer lugar, se encuentra el perdón complaciente, que sólo prolonga, al idealizarlo, el olvido evasivo. Pretende ahorrarse el deber de la memoria. También podemos encontrarnos con el perdón benévolo, que quiere evitar la justicia y se encuentra vinculado a la búsqueda de la impunidad. Se olvida en ese caso que la reinserción del culpable forma parte del cumplimiento de la *condena*. Hay que pagar un precio por esa reinserción. Más sutil es el perdón indulgente. Al respecto, hay una parte de la tradición teológica para la que ese perdón consiste en el *pago de una deuda*. ¿No habla una de las versiones del «Padrenuestro», de la «Oración del Señor», del «perdón de las deudas»? En este caso, está en juego el tratamiento en profundidad de la idea de «deuda». Considerada en un primer nivel, la remisión de dicha deuda conlleva la idea de un balance de cuentas, de créditos y de débitos, en el que la columna del débito es *borrada* mágicamente del panel contable. No sólo no hemos abandonado la lógica de la *retribución*, hecha pedazos, por otra parte, con motivo del problema del sufrimiento injusto, como puede verse en el libro de *Job*, sino que esa borradura, que acabamos de calificar de mágica, desempeña el mismo papel que el peor de los olvidos, a saber, esa forma de olvido profundo mencionado al comienzo de este estudio que consiste en el desgaste de las señales o de las marcas, en la destrucción de las inscripciones antiguas llevada a cabo por el propio tiempo (Aristóteles *dixit*).

Se requiere en este caso una nueva relación con la *deuda*, con la *pérdida*, que vuelva a introducir el trabajo del duelo en el de la memoria. La búsqueda de esa nueva relación precisa reevaluar la idea de «don», que se encuentra en el origen de la de «perdón». Después de esa reevaluación, que tendrá en cuenta, a su vez, las trampas del don, será posible hablar del *perdón difícil*.

2.2. Dar y perdonar

No es casual que el perdón, semánticamente hablando, se encuentre próximo al don en muchas lenguas: *pardon, perdono, Vergebung, forgiving*, etc. Ahora bien, la idea de «don» entraña sus propios peligros.

En el diccionario *Robert* de la lengua francesa, podemos encontrar la siguiente definición: «*Dar*. Entregar a alguien con una intención liberal o sin recibir nada a cambio algo que se posee o que se disfruta». Al parecer, se hace hincapié en la ausencia de reciprocidad. La disimetría entre el que da y el que recibe parece completa. A primera vista, sucede de ese modo. (En «Amor y justicia», por ejemplo, opuse la lógica de la sobreabundancia, propia de la economía del don, a la lógica de las equivalencias de la economía de la justicia, determinada por pesos y balanzas. Al respecto, dar más de lo que se debe constituye una figura paralela al hecho de dar sin recibir nada a cambio.)

A mi juicio, el núcleo crítico consiste en saber si el don se inscribe fuera de todo intercambio o sólo se opone a la forma mercantil del mismo. Me parece que todas las paradojas y todos los peligros del don y del perdón giran en torno a ese problema crítico. Al respecto, el libro clásico de Marcel Mauss *Ensayo sobre el don como forma arcaica de intercambio* tendría que ponernos sobre aviso. Mauss no opone el don al intercambio, sino al cálculo y al interés. Valora la competitividad en la munificencia, pues un don excesivo suele motivar otro en sentido contrario. Por su parte, Georges Bataille encarece, por así decir, el exceso en su elogio del *gasto*. La economía del don, por retomar una de mis viejas expresiones,

sigue siendo una economía en la medida en que este último no sale del círculo del intercambio.

Tal disyunción entre el intercambio mercantil y el no comercial sólo nos permite hacer frente a las *sospechas*, en ocasiones malintencionadas, a las que no dejan de dar lugar los comportamientos privados o públicos que apelan al sentimiento de la generosidad (campañas de benevolencia, colectas públicas o respuestas a la mendicidad), por no decir nada de los ataques de los que son víctimas hoy en día las organizaciones no gubernamentales de ayuda humanitaria. Aquellos que están en contra de dichas prácticas argumentan del siguiente modo:

a) el hecho de dar obliga a dar a cambio (*do ut des*, «doy para que des»);

b) el hecho de dar crea desigualdad, pues sitúa al que lo hace en una posición de superioridad condescendiente;

c) el hecho de dar compromete al beneficiario y le convierte en alguien que ha de estar agradecido, obligado al reconocimiento;

d) el hecho de dar humilla al beneficiario al imponerle una deuda que le hace insolvente.

Ahora bien, la crítica no tiene por qué ser necesariamente malintencionada. La podemos encontrar en las propias palabras de Jesús, justo después de recordar la *Regla de Oro*: «Si amáis a los que os aman, ¿qué reconocimiento obtendréis? También los pecadores aman a quienes les aman. [...] Amad a vuestros enemigos, haced el bien y dad sin esperar nada a cambio» (*Lucas*, 6, 32-37). De ese modo, la crítica anterior se radicaliza: la medida absoluta del don consiste en amar a los enemigos. La idea de prestar algo sin esperar nada a cambio se encuentra vinculada a ese amor. En lugar de aminorarse, la crítica se radicaliza debido a la exigencia de un mandamiento cuyo cumplimiento resulta casi imposible.

Quisiera señalar, en este punto, no sólo que únicamente se critica el intercambio comercial, sino que se pretende poner de relieve una forma superior de intercambio. Todas las objeciones, en efecto, presuponen un interés oculto detrás de la generosidad. De ese modo, también ellas se encuentran en el ámbito de los bienes mercantiles, que posee su legitimidad, pero dentro de un marco en el que la espera de la reciprocidad adopta la forma de la exigencia de justicia y de la equivalencia monetaria. Ahora bien, el hecho de amar a los enemigos, no sólo rompe con la idea de cálculo, sino que abre la expectativa de otro tipo de intercambio, que consiste en que mi enemigo se convierta algún día en mi amigo. El mandamiento de amar a los enemigos se separa de la regla de la reciprocidad, pues exige algo extremado. Fiel a la retórica evangélica de la hipérbole, se pretende que sólo pueda justificarse el don hecho al enemigo, de quien, a modo de *hipótesis*, no se espera nada a cambio. Pero dicha hipótesis, precisamente, es falsa: esperamos que el amor convierta al enemigo en nuestro amigo. A partir de ese modelo extremado, las acciones generosas privadas o públicas, que siempre se encuentran bajo la sospecha de acomodarse en secreto a la lógica mercantil, sólo podrán legitimarse, en última instancia, si reconstruyen un vínculo de reciprocidad, más allá de la renuncia al agradecimiento y a la devolución, en un nivel no comercial del intercambio. El «potlatch» celebrado por Marcel Mauss rompía el orden mercantil interno mediante la munificencia, como lo hace, a su modo, el «gasto» del que hablaba G. Bataille. El Evangelio, por su parte, cumple la misma función al atribuir al don una dimensión «desmedida», a la que las acciones generosas ordinarias sólo pueden aproximarse ligeramente. Correré el riesgo de señalar que en la utopía política de la *paz perpetua* kantiana podemos encontrar algo de la hipérbole evangélica, pues dicha utopía otorga a todo hombre el derecho a ser recibido en cualquier país extranjero «como *huésped*, no como enemigo». La hospitalidad universal, en realidad, consiste en la aproximación política del amor evangélico de los enemigos.

¿Cómo puede llamarse esa forma no mercantil del don? *El intercambio entre recibir y dar, entre dar y recibir.* La generosidad que dependía aún del orden comercial ofendía potencialmente la dignidad del que recibe. Sin duda alguna, hay que aprender a hacerlo. En ello reside la virtud de la modestia. Pero hay que aprender todavía más a dar honrando al

beneficiario. En ello consiste la virtud de la magnanimidad. La reciprocidad del hecho de dar y del de recibir pone fin a la disimetría del don que no espera nada a cambio mediante la figura singular que confiere al agradecimiento.

Falta por poner de relieve cómo dicha figura no mercantil del don, al socorrer al perdón difícil, puede permitirnos responder a las sospechas que éste ocasiona.

2.3. El perdón difícil

El perdón difícil, al tomarse en serio el carácter trágico de la acción, acomete la raíz de los actos y el origen de los conflictos y de los daños que requieren ser perdonados. No se trata, en este caso, de borrar el débito de un panel contable, ni de lograr un buen balance comercial, sino de deshacer enredos.

En primer lugar, el enredo de los conflictos inextricables y el de las diferencias insuperables. Podemos recordar una vez más el caso de *Antígona*, en el que se solapan historias inconmensurables, se enfrentan lealtades absolutas y limitadas al mismo tiempo, la justicia raya en la venganza, el poder, en la violencia y las heridas se consideran bendiciones. La tragedia griega, como comenta elocuentemente Hegel en la *Estética*, sólo confía al «conflicto» entre los caracteres el desenlace fatal. También lo ha esbozado en la parte final de su *Fenomenología del espíritu* (en el punto decisivo del capítulo VI (*Geist*), al final del parágrafo titulado «El espíritu cierto de sí mismo»): la resolución del conflicto requeriría el abandono simétrico y simultáneo de las actitudes parciales, la «conciencia capacitada para juzgar» heredera del «alma bella» que reconoce al otro, la «conciencia operativa» empleada por el «protagonista de la acción» y la reciprocidad. En ese momento, aparece por vez primera en la *Fenomenología* la noción de «perdón» (*Vergebung*), antes incluso del capítulo dedicado a la religión (cap. VII). Significa «reconciliación», entendida como «el reconocimiento recíproco en que consiste el espíritu absoluto». Significa «intercambio», «equiparación de ambas partes», «perdón mutuo»[4]. Nos encontramos con un sabor anticipado de esa tensa dialéctica en nuestra aceptación de las diferencias invisibles, en la búsqueda modesta del compromiso, en el reconocimiento de los «desacuerdos razonables» (Rawls) que requiere la vida en común de las sociedades pluralistas contemporáneas.

Posteriormente, nos encontramos con el enredo de los perjuicios y de los daños irreparables. Hay que separarse, entonces, de la lógica infernal de la venganza repetida de generación en generación. En ese caso, el hecho de recurrir al perdón se enfrenta al crecimiento de la victimización, que convierte las heridas de la historia en despiadadas acusaciones. El perdón se encuentra vinculado, en este punto, al olvido activo: no al de los *hechos*, realmente indelebles, sino al olvido de su *sentido* presente y futuro. Se trata de aceptar la deuda impagada, de aceptar ser y seguir siendo un deudor insolvente, de aceptar que haya pérdidas. Para ello, *hay que aplicar el trabajo del duelo a la propia deuda*, reconocer que el olvido evasivo y la persecución sin fin de los deudores dependen del mismo problema y establecer una sutil frontera entre la amnesia y la deuda infinita.

En este punto, el perdón se vincula al trabajo de la memoria a través del trabajo de duelo. Hemos hablado al final del tercer estudio del efecto retroactivo que provoca la dialéctica entre la memoria y el proyecto en el trabajo del historiador, gracias al que se exoneran las posibilidades ocultas y las promesas incumplidas del pasado. Esa liberación del carácter potencial del pasado motiva que éste deje de atormentar al presente y deje de ser, como sugiere esta gráfica expresión, «el pasado que no quiere pasar». Se supera realmente el pasado, pues su «no ser ya» deja de motivar sufrimiento alguno y su «haber sido» recupera su carácter glorioso. De ese modo, lo irreparable se convierte en indestructible, en inmemorial.

En una palabra, el perdón introduce la *gracia* en la dura labor del *trabajo* del recuerdo y del *trabajo* del duelo.

[4] «El *sí* de la reconciliación en el que los dos 'yo' renuncian a su 'ser ahí' opuesto es el 'ser ahí' del *yo* extendido hasta la dualidad en la que permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí en su perfecta exteriorización y en su perfecto contrario. Se trata del Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como puro saber» (final del capítulo VI titulado «El Espíritu»).

LA HUELLA DEL PASADO

Este estudio se pregunta por el estatuto epistemológico y ontológico de un pasado que «ha sido» y que tanto los individuos como las sociedades recuerdan; pero que, como pone de relieve el lenguaje ordinario, «ya no es». Desde Platón y Aristóteles, toda la tradición reflexiva sobre la conservación del pasado mediante la memoria ha pretendido vincular esta última a la metáfora de la señal o de la marca. En cambio, el presente estudio trata de demostrar que la memoria conformada por varios individuos *de la que depende el conocimiento histórico no puede reducirse meramente a ese* tópos *tradicional. La memoria plural y pública que alimenta el trabajo del historiador se caracteriza por el estatuto privilegiado del* testimonio *y por la posibilidad de cotejar entre sí las distintas informaciones de las que depende la credibilidad del relato histórico. Nos pone en presencia del acontecimiento contado no tanto el problema de la semejanza entre éste y el relato en cuestión (problema de la huella, heredado de la tendencia tradicional a identificar la memoria con la señal o con la marca), cuanto la confrontación de los distintos grados de fiabilidad de los testimonios.*

Esa reflexión sobre la diferencia que existe entre la memoria y la historia dará paso, en la segunda parte de esta lección, a un análisis en profundidad de la temporalidad propia del pasado que es objeto del recuerdo y que confrontaremos de forma privilegiada con el presente (san Agustín) y con el futuro (Heidegger) en el marco de la síntesis de los tres modos temporales. De ese modo, el estudio trata de volver a equilibrar esa síntesis temporal introduciendo una nueva relación con el pasado que no podría alcanzarse a partir de Agustín o de Heidegger. El hecho de librar a la historia del paradigma de la huella, de la metáfora de la memoria como señal o marca, requiere precisamente restituir ese modo de temporalización del pasado evitado hasta ahora: la nueva relación con el pasa-

do pretende subrayar, junto con el papel que desempeña el testimonio en el trabajo del historiador, la deuda *contraída con el pasado y su posible liquidación. En efecto, al reanimar «mediante la historia las promesas incumplidas e, incluso, impedidas o reprimidas por el curso posterior de los acontecimientos, un pueblo, una nación o una entidad cultural pueden lograr una concepción abierta y viva de sus tradiciones».*

El problema planteado en este estudio se encuentra en la frontera entre la epistemología y la ontología. Consiste aún en un problema epistemológico, en la medida en que se refiere a la legitimidad de la pretensión de ser fiel de la memoria y de la aspiración a ser verdadera de la historia. Pensamos en el problema de la referencia. Se encuentra implícito en la expresión «la memoria es *del* pasado» del *Perì mnémes kaì anamnéseos* de Aristóteles. Pero consiste también en un problema ontológico, en la medida en que está en juego el «carácter pasado» del propio pasado: ¿qué significa, por tanto, la noción de «ser pasado»? Evidentemente, «ontología» no quiere decir «sustancialidad», ni siquiera en el sentido amplio de «entidad». «Pasado» es un adjetivo sustantivado: se trata del «carácter pasado» de un hecho determinado. Hemos sustantivado el pasado, diría Wittgenstein, debido a un error gramatical, al tratarlo concretamente como un lugar en el que se encontrarían las experiencias vividas una vez que han pasado. La propia imagen del pasado como tránsito, tal como la encontramos en san Agustín, propicia esa desviación léxica. De modo aún más grave, la persistencia y quizá el carácter inexpugnable de algunas metáforas espaciales con las que no dejamos de encontrarnos, incitan a llevar a cabo esa sustantivación. En primer lugar, la metáfora de la marca dejada por un sello en la cera alimenta la idea de la localización de un recuerdo que se encontraría depositado o almacenado en un lugar en el que se conservaría y del que podemos tomarlo a la hora de evocarlo o de recordarlo. Frente a esa desviación a la que el lenguaje ordinario ofrece poca resistencia, hay que mantener el estatuto léxico del pasado como adjetivo sustantivado y emplear, por tanto, la noción de «carácter pasado» o de «paseidad». Sigamos atendiendo un momento al lenguaje y subrayemos otros dos notables modos de expresión que no dependen del dominio del sustantivo. Se trata en primer lugar de los adverbios de tiempo: entonces, antiguamente, antaño, anteriormente, después, antes, etc. Ponen de relieve la distancia y los grados de profundidad del tiempo —rasgo que nos ha impulsado a caracterizar la memoria como la guardiana de la distancia temporal—, y las relaciones de anterioridad o de posterioridad que regulan la sucesión y, por tanto, en combinación con el rasgo precedente, el escalonamiento de las distancias y de los grados de profundidad temporal. A continuación, nos encontramos con los tiempos verbales, cuya sorprendente sutilidad ha puesto de relieve Harald Weinrich en su gran obra *Tempus*. Basta con pensar en la combinación del imperfecto y del pretérito indefinido en castellano: «Aún dormía cuando alguien golpeó la puerta». Hay que señalar que los distintos tiempos cumplen sus funciones de diferenciación y de oposición en el nivel de la frase y, por tanto, en la primera unidad discursiva y, más concretamente, al pronunciarse el discurso. Además, los adverbios de tiempo y los tiempos verbales modifican, esencialmente, los verbos de acción, de estado o de posición. Tras este breve recorrido del léxico y de la sintaxis del pasado, creo que hay que estar precavidos frente a la tendencia —propia también del lenguaje— de tratar el pasado como una entidad, como un emplazamiento en el que se encontrarían los recuerdos olvidados y del que la *anámnesis* los extraería.

Me ha guiado esa precaución a la hora de elaborar la estrategia del presente estudio. Propongo que lo llevemos a cabo en dos tiempos. En primer lugar, seguiremos separando el pasado de su relación, si no con el presente, al menos con el futuro. En este marco provisional, abordaremos por vez primera la pretensión de ser fiel de la memoria y la aspiración a la verdad de la historia. Se pondrá de relieve de inmediato que esa abstracción de la dimensión del «carácter pasado» sólo nos lleva a reforzar el aspecto radicalmente aporético y enigmático de la reivindicación de la verdad, condenada a oscilar sin término entre la confianza y la sospecha. De ese modo, nos veremos obligados a replantear, en función de lo que bien podríamos llamar un fracaso, nuestras primeras propuestas sobre el «carácter pasado» del propio pasado, en el marco de la dialéctica de las tres

orientaciones o dimensiones temporales hacia el pasado, el presente y el futuro. Terminaremos hablando de lo que llamaré el efecto retroactivo de la intencionalidad del futuro sobre la del pasado en el conocimiento histórico.

1. El referente de la memoria y de la historia

No es indiferente el hecho de limitar la investigación al estatuto del «carácter pasado». ¿Qué significa que algo ha pasado *anteriormente*, es decir, antes de que nos acordemos o hablemos de ello? La frase de Aristóteles que gusto de repetir, «la memoria es del pasado», no necesita hacer referencia al futuro para que lo que enuncia tenga sentido. Es cierto que el presente se encuentra implicado en la paradoja de la presencia de lo ausente propia tanto de la imaginación de lo irreal como de la memoria de lo anterior. Volveré a abordar posteriormente la verdadera naturaleza de dicha presencia. Pero el futuro, en cierto modo, se pone entre paréntesis. Cuando tratamos de acordarnos de algo, ¿no nos confiamos al trabajo de la memoria e, incluso, al culto del recuerdo? Husserl, por ejemplo, desarrolla ampliamente una teoría de la retención y del recuerdo, y sólo trata brevemente el problema de la protensión, como si se tratase de una simetría obligada. El cultivo de la memoria, como *ars memoriae*, como técnica de la memorización, se lleva a cabo gracias a una abstracción similar del futuro. Pero ese eclipse del futuro, sobre todo, le corresponde metodológicamente a la historia. Por ello, lo que diremos al final de nuestro estudio sobre la inclusión del «carácter futuro» en la aprehensión del pasado histórico irá totalmente a contracorriente de la orientación claramente retrospectiva del conocimiento histórico. Objetaremos a esa reducción de la historia a la retrospección que el historiador, en cuanto actor de la historia y ciudadano (como hemos señalado al final del tercer estudio), incluye en su motivación de artífice de la historia su propia relación con el futuro de la ciudad. Aunque esto es cierto, no quiere decir que el objeto de su estudio, el tema que escoge del pasado cumplido, consista también en esa relación. Al respecto, hemos observado que la investigación del pasado histórico sólo conlleva tres posiciones temporales: la del acontecimiento que pretendemos estudiar, la de los acontecimientos intercalados entre éste y la posición temporal del historiador, y, por último, el momento de la escritura de la historia. Se trata, por tanto, de tres fechas: dos remiten al pasado y una, al presente. La definición de la historia que propone Marc Bloch, a saber, «la ciencia de los hombres en el tiempo», no ha de ocultar ese límite metodológico del punto de vista retrospectivo de la historia. De hecho, los hombres en el tiempo son los de antaño, los que vivieron antes de que el historiador escribiese sobre ellos. La siguiente discusión sobre la idea de huella confirmará esa limitación de la historia al pasado de su propia escritura. Por tanto, resulta legítimo plantear provisionalmente el problema del referente de la memoria y de la historia a condición de que prescindamos de la cuestión del futuro. El problema consistirá, entonces, en saber si podemos encontrar una solución al enigma del «carácter pasado» en el marco de dicha abstracción del futuro.

He empleado la noción de «enigma del pasado». A decir verdad, se trata de una serie de enigmas. El primero que nos viene a la memoria se encuentra vinculado a la línea de investigación que hemos esbozado anteriormente a propósito del léxico y de la sintaxis de la temporalidad. Hablamos del pasado, al mismo tiempo, como aquello que *ya no es* y como aquello que *ha sido*. La primera designación adverbial es de carácter negativo: «ya no»; la segunda depende de la nomenclatura de los tiempos verbales y es de carácter positivo: «ha sido». ¿Es posible escoger entre ambas e, incluso, jerarquizarlas? Señalaremos en la segunda parte del estudio, cuando abordemos la dialéctica de las tres instancias de la temporalidad, los motivos que llevaron a Heidegger, en el marco de una ontología del *Dasein* centrada en la cura, a promover lo sido —el *gewesen*— al rango de lo auténtico y de lo originario, y a situar el pasado, en el sentido de algo cumplido, en el plano de los modos de ser que se encuentran bajo la influencia del *vorhanden* y del *zuhanden*, de lo dado y de lo manejable. Quisiera defender a partir de ahora, en el marco de una fenomenología centrada provisional-

mente en el «carácter pasado» en cuanto tal, que ambas designaciones son igualmente legítimas. El hecho de hablar de algo cumplido no consiste únicamente en ver en el pasado aquello que elude nuestras apreciaciones, aquello sobre lo que ya no podemos actuar. También supone poner de relieve que el objeto del recuerdo lleva inscrita indeleblemente la señal de la pérdida. El objeto del pasado cumplido es un objeto perdido (de amor o de odio). Al respecto, la idea de pérdida es un criterio decisivo del «carácter pasado». Nos hemos encontrado con ella en el segundo estudio al abordar la noción de «profundidad temporal», que consiste en el escalonamiento y la distancia en el tiempo. De ser así, el no poder actuar sobre el pasado sólo es un corolario de la pérdida, del hecho de «tener que ceder» al interiorizar ésta. En ese sentido, creo que el acto de llevar lo «real al pasado» (por retomar la expresión empleada por Sartre en *Lo imaginario*), como algo «sido», ha de pasar la prueba de la pérdida y, por tanto, la de «no ser ya». La distancia tiene sentido y lo sido puede plantearse a condición de que exista cierta separación. El enigma de la pareja «no ser ya»/«haber sido» nos acompañará siempre en lo sucesivo.

Dicho enigma vuelve a presentarse cuando afrontamos otro muy antiguo que aparece en el *Teeteto* y en el *Sofista* de Platón, se sigue desarrollando en el breve tratado de Aristóteles que hemos comentado y reaparece en Agustín. Se trata del enigma del *eikón*, de la imagen, si así quiere decirse; pero en un sentido del término *eikón* que abarca, como hemos visto en el segundo estudio, dos tipos de presencia: la de lo ausente en cuanto irreal y la de lo anterior como pasado. Hemos señalado al final de ese estudio que el «recuerdo puro» entra en escena y se hace presente en forma de imagen. De ese modo, el enigma del *eikón* abarca los dos tipos de presencia de lo ausente, la de lo irreal y la de lo anterior. Ahora bien, ¿qué constituye aquí un enigma?

El enigma posee dos niveles o etapas. En primer lugar, consiste en el hecho de recurrir a la metáfora de la señal o de la marca, de la huella dejada por un sello en la cera. A continuación, nos encontramos con el postulado de una relación de semejanza entre la evocación presente y la marca impresa. Nos encontramos, por tanto, con el enigma de la señal y con el

de la semejanza. Pero, ¿por qué se trata de un enigma? ¿Y por qué constituye un doble enigma?

Consideremos, en primer lugar, la metáfora de la señal o de la marca. Se encuentra presente en la medida en que alguien o algo la ha dejado. Pero, ¿cómo sabemos que se ha dejado? ¿Qué o quién la dejó? Al presuponer un agente que dejó la señal como signo de su paso, sólo llevamos algo más lejos el enigma de la presencia de lo ausente. Ahora bien, esa representación de la causa es externa a la función sígnica de la señal. Dicho de otro modo: una forma grabada, para constituir una señal, ha de poseer una dimensión de alteridad respecto a su origen. Detrás de la marca hecha por el sello, se encuentra la acción de grabarlo o de estamparlo. Recordemos el modo en que Aristóteles, al acordarse del *Teeteto* y del *Sofista*, propone resolver la dificultad: sitúa la metáfora del sello y de la señal dejada por éste en el plano gráfico. Imaginémonos, propone Aristóteles, un retrato: podemos considerarlo en sí mismo como un conjunto de rasgos dibujados y pintados o como algo que remite a otra cosa, a un original significado, representado o, como se dice tan acertadamente, descrito[1]. Ese desplazamiento de la metáfora de la impresión del sello en la cera a la del retrato no constituye una solución, sino que pone de relieve el propio enigma, a saber, el doble significado del cuadro y de la señal como mera presencia y como remisión a algo ausente, ya se trate del pasado real o de lo irreal.

A ello se suma un segundo enigma, que pone al descubierto la metáfora gráfica de la inscripción. El enigma se refiere a la presunta relación de semejanza que existe entre el retrato y el original. Recordemos la confusión de Platón en el *Sofista* al tratar de distinguir entre dos tipos de artes miméticas: una fantasmal y engañosa, y otra *eikastiké* o presuntamente verídica. Pero, ¿cómo sabemos que una imagen es verídica? El doble aspecto del enigma del recuerdo se encuentra resumido por completo en

[1] Obsérvese el juego semántico que emplea Ricoeur al definir la concepción aristotélica del relato como una remisión a algo previamente representado o descrito (*dépeint*), pues *dépeindre* significa tanto «describir» (*décrire*) como «pintar» (*peindre*) (N. del T.).

este punto: para que la marca o la señal sean el signo de otra cosa, han de designar de algún modo la causa que las ha producido. ¿Cómo apreciar la presunta semejanza entre el retrato y su modelo sin un *tertium comparationis*? Nos asalta al respecto una duda: ¿no nos ha inducido a error desde el principio la metáfora del *týpos* o de la huella en cuanto presencia de lo ausente? ¿Y no nos hemos desorientado una segunda vez al entablar una relación de semejanza entre la cosa presente y la ausente, una relación que venía impuesta por la metáfora del retrato? Planteada de un modo directo, la pregunta es la siguiente: ¿consiste el recuerdo en una imagen similar al acontecimiento del que guarda una impresión o una huella? El problema moderno de la «representación» repite una y otra vez la antigua aporía del icono. ¿Consiste la acción de representar algo en presentarlo de nuevo, en presentar lo mismo una vez más, o se trata de algo totalmente distinto a la reanimación del primer encuentro? ¿Consiste en una reconstrucción? De ser así, ¿cuál es la diferencia entre ésta y una construcción fantástica e, incluso, fantasiosa, es decir, entre la ficción y la propia reconstrucción? ¿Cómo se preserva la posición real del pasado, del pasado real, en dicha reconstrucción?

No deja de resultar extraordinario el hecho de que el conocimiento histórico vuelva a suscitar la antigua aporía del *eikón*. Consideremos la serie que hemos situado en la base de la recogida de datos y, por tanto, en el nivel de lo que hemos llamado «historia documental». La serie era la siguiente: «archivo-documento-huella». El archivo remite al documento y éste, a la huella. De ese modo, todo converge en esta última, hasta el punto de que Marc Bloch ha definido la historia como «conocimiento mediante huellas». Los documentos son huellas y los archivos, reservas de huellas inventariadas. Ahora bien, ¿no es una huella el equivalente moderno de la señal de la que hablaban los griegos? La metáfora se ha desplazado de la marca del sello en la cera al paso de un animal por el campo. Pero el fondo de la metáfora es el mismo: la huella dejada en este caso también es una señal que puede descifrarse. No obstante, al igual que hay que saber, mediante un conocimiento anterior y externo, que alguien ha grabado su sello en la cera, también hay que saber que un animal pasó por allí e,

incluso, hay que saber distinguir la huella de un jabalí de la de un corzo. El enigma de la señal o de la marca se repite en el de la huella. Hay que poseer un saber teórico previo sobre las costumbres de quien ha dejado una huella y un saber práctico sobre el arte de descifrarla. En ese caso, la huella opera como el efecto-signo del paso que la dejó impresa.

El conocimiento histórico, ¿reitera únicamente el enigma del *eikón*? No, aporta un elemento completamente nuevo, capaz, si no de resolver el enigma, al menos de hacerlo tolerable. Ese elemento nuevo es el testimonio, cuya estructura de transición entre la memoria y la historia hemos podido ver con anterioridad. Ahora bien, el testimonio introduce una dimensión lingüística ausente en la metáfora de la señal o de la marca, a saber, el discurso del testigo que cuenta lo que ha visto y requiere ser creído. La señal dejada por el acontecimiento consiste en la visión relevada por lo que se dice y lo que se cree. Al mismo tiempo, el enigma de la relación de semejanza se sustituye por otro que quizá resulte menos intratable: el de la relación fiduciaria que constituye la credibilidad del testimonio. Ya no se trata, por tanto, de la semejanza de un retrato, sino de la credibilidad de un testimonio cuya presunta buena fe puede ponerse a prueba al cotejarse con otros. A partir de ahora, no hay por qué decir que la huella repite únicamente el enigma de la señal o de la marca. Al sustituir a estas últimas, el testimonio desplaza el problema de la huella. Hay que pensar ésta a partir de aquél, no a la inversa.

¿Cómo afecta ese desplazamiento a la relación con el pasado? En un sentido negativo, nos conmina a abandonar el problema de la semejanza. No hay que preguntarse si un relato se parece a un acontecimiento, sino si el conjunto de los testimonios, confrontados entre sí, resulta fiable. Si ése es el caso, podemos señalar que, gracias al testigo, hemos «presenciado» el acontecimiento contado.

Al reaparecer esa última expresión («presenciar»), podemos preguntarnos si puede sustituirse por completo el problema del icono por el del testimonio. La resistencia del primero a la reducción no carece de motivos. Sin duda alguna, hemos de volver a considerar, en este punto, nuestra discusión anterior sobre las relaciones entre la memoria y la imaginación. Después de haber separado, tan radicalmente como nos ha sido posible, la

acción de establecer el pasado real de la de suspender toda posición real con el objeto de afrontar lo irreal en cuanto tal, hemos apreciado el papel que desempeña nuevamente la imagen en el proceso de realización del «recuerdo puro». Hemos tenido que reconocer que el recuerdo *se presenta* como imagen, a modo de imagen. En este estadio, que Bergson describe como el del recuerdo-imagen, el problema del icono cobra un giro imprevisto. Ahora bien, la historia no se encuentra al abrigo de esa especie de desquite de lo imaginario. Como subrayaba el propio Collingwood, gran defensor no obstante de la idea de reanimación o de reefectuación (*reenactment*) del pasado en el presente del relato, la imaginación opera en todos los niveles de la argumentación, desde la elaboración de hipótesis y la comparación de las distintas series de acontecimientos hasta el propio nivel de la explicación y, más concretamente, en la imputación causal singular. La ficción se deja ver de modo aún más evidente en las grandes composiciones literarias en las que el cuadro rivaliza con el relato, en un nivel de complejidad y de amplitud en el que la historia merece llamarse «historiografía», «escritura de la historia». Gracias a esa «puesta en escena» mediante la que la historia representa aquello sobre lo que da testimonio, vuelve a estar vigente la metáfora del retrato mencionada con anterioridad. Para ello, desde luego, hay que invertir la condición previa que regula las relaciones de prioridad que se entablan entre el testimonio y el retrato, y establecer que éste sólo consiste en un icono de su modelo en la medida en que, en primer lugar, pretende ser fiel al mismo, como sucede en el caso del testimonio. A nuestro juicio, el retrato sólo es una imagen en un sentido secundario, debido al movimiento mediante el que configura en forma de imagen su propio impulso de ser fiel a su modelo.

Paralelamente al hecho de poner a prueba la metáfora del retrato, habría que someter a un examen similar el modelo de la traducción. Traducir, comenta Antoine Berman[2], consiste al mismo tiempo en vivir en la lengua de alguien extraño y en ser hospitalario con él en la lengua propia.

[2] A. Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984.

¿No puede decirse, del mismo modo, que la memoria y la historia traducen lo que se ha transmitido del acontecimiento a la lengua de acogida del narrador? Suele decirse que traducir consiste en traicionar. Y así es; pero dicha traición sigue dependiendo, en primer lugar, de la noción de «testimonio», no de la de «imagen».

Tras desarrollar las complejas relaciones que existen entre la memoria y la imaginación, voy a retomar la propuesta de *Tiempo y relato III* que consistía en interpretar la relación entre la historia y el pasado a la luz del concepto de «representancia», de «sustitución» o de «delegación», modalidad importante de lo que llamaba entonces la refiguración del pasado por el relato. Al diferenciar el concepto de «representancia» o de «delegación» del de «representación», seguía las huellas de la distinción que existe entre los términos alemanes *Vertretung* y *Vorstellung*. Hoy en día, me gustaría conservar el concepto de «representancia» o de «delegación» y aplicarlo al «como» del testimonio más que al de la metáfora, aunque este último se encuentre emparejado con el «ser como» desarrollado en el octavo estudio de *La metáfora viva*. La noción de «representancia» hace referencia en este estudio a la mezcla opaca del recuerdo y de la ficción en la reconstrucción del pasado. Por ello, no espero en la actualidad que la dialéctica entre lo mismo, lo otro y lo análogo, mediante la que trataba de expresar conceptualmente la relación de «representancia», resulte tan iluminadora como entonces. No obstante, el recurso a la analogía, más allá de la oposición entre lo mismo y lo otro, me parece que depende demasiado del problema del *eikón* y que requiere ser cribado por la noción de «testimonio»[3].

[3] ¿Cómo afecta en un sentido general este nuevo enfoque a la relectura de la sección de *Tiempo y relato III* dedicada a la realidad del pasado? Le precedía un capítulo sobre «las variaciones imaginativas del tiempo» que tenía la intención de introducir la ficción en el proceso refigurativo del tiempo llevado a cabo por el relato. Me interesaba en aquel momento el modo en que la ficción aborda «la falla abierta por el pensamiento reflexivo entre el tiempo fenomenológico y el cósmico» (186). Hoy en día, esa dificultad ha perdido parte de su relevancia en la presente obra, en la medida en que, contrariamente a Agustín, Husserl e incluso Heidegger, me parece que el tiempo fenomenológico posee de forma primordial una serie de rasgos, como el hecho de poder fecharse, que permiten que el tiempo del mundo se sume a

Volviendo a la carga una vez más, me pregunto si la resistencia del problema del icono a ser asimilado por el del testimonio se debe a un motivo

la escansión del propio tiempo fenomenológico. En cambio, sigo asumiendo, por una parte, la oposición entre el relato histórico y el de ficción, y asumo el riesgo de introducir su mutua imbricación en el proceso que va del recuerdo puro al recuerdo-imagen, especialmente en el plano de la elaboración de los grandes frescos históricos en los que la representación del pasado se convierte en una puesta en escena. El capítulo dedicado a «la realidad del tiempo histórico» ha de ser objeto de una revisión en profundidad muy importante, debido a la relación entablada entre el problema de la huella y el del testimonio. El problema de la «representancia», como decía entonces, me parece hoy en día que sigue estando bien planteado. Los ensayos semánticos en torno al término alemán *Vertretung*, en contraste con la noción de *Vorstellung*, aún me parecen pertinentes. El relato histórico cumple la función de sustituir o de reemplazar al pasado histórico: «Esa función —señalaba en aquel momento— caracteriza la referencia *indirecta* propia de un conocimiento mediante huellas, y diferencia de cualquier otro el modo referencial de la historia respecto al pasado» (204). Añadía lo siguiente: «Por supuesto, ese modo referencial no puede separarse del propio trabajo configurativo: en efecto, sólo mediante la rectificación incesante de nuestras configuraciones nos hacemos una idea de los recursos inagotables del pasado» (*ibid.*). En esa época, pensaba que la noción de «huella» constituía el final de la serie de remisiones que conducían de los archivos a los documentos y de éstos a la propia huella (205). A falta de una correlación entre esta última y el testimonio, seguía sujeto sin saberlo al enigma del *eikón*, que todavía no había identificado. De ahí que la dialéctica inspirada en los grandes géneros platónicos (lo Mismo, lo Otro y lo Análogo), aunque me permitía trascender la oposición entre la reefectuación de Collingwood o la resurrección del pasado de Michelet, por una parte, y, por otra, el elogio de la diferencia de Paul Veyne o de Michel de Certeau, en provecho de la idea de analogía, no abandonaba, por más que lo intentase, su fascinación no reconocida por la antigua problemática del *eikón*. El precio que había que pagar por todo ello consistía en un estancamiento en la tropología de Hayden White, que hoy en día me parece inadecuada para resolver la aporía de la «representancia», aunque se plantee correctamente. Volviendo a lo que hemos dicho anteriormente sobre la recuperación parcial de la metáfora del retrato, me gustaría insistir en la separación fundamental que existe entre el retrato y la copia. En este punto, se encuentra en juego todo el destino de la idea de *mímesis*. Un retrato no es una copia, en la medida en que es una interpretación o, mejor dicho, una búsqueda de la verdad mediante la interpretación. Quizá habría que decir lo mismo de la fotografía. Si pensamos en Cartier-Bresson o en Doisneau, nos daremos cuenta de que una fotografía, al igual que el retrato, es una configuración que pretende llevar a cabo una reconfiguración. También trata de lograr una fidelidad que se encuentra más allá de la reduplicación de la copia. El retrato y la fotografía, cuando alcanzan su mayor perfección, dependen de la fase de la elaboración imaginativa del recuerdo y, mediante ese proceso, remiten al problema de la fidelidad.

más profundo aún que el fenómeno de la elaboración de la imagen o de la representación del recuerdo. Quizá exista algo más irreductible aún en el problema de la huella, algo que se deja entrever en el núcleo del testimonio o, más bien, en su lugar de origen. Se trata de la remisión del icono y de la huella al acontecimiento anterior a la impresión, a la incisión o a la inscripción. Dicho acontecimiento se corresponde con el propio paso dejado por una huella. Ahora bien, el testimonio entraña un enigma similar. Antes de decir algo, el testigo ha visto, oído o sentido (o ha creído ver, oír o sentir, la diferencia tiene poca importancia). En resumen, se encuentra impresionado, quizá lastimado, afligido o herido, y, en cualquier caso, *afectado* por el acontecimiento. Al decir algo, expresa ese *estar afectado por...* En ese sentido, podemos hablar de la impresión del acontecimiento anterior al propio testimonio, de la impresión que éste comunica. Dicho testimonio posee un carácter pasivo, relacionado con el *páthos* asociado a la definición inicial de la memoria llevada a cabo por Aristóteles. Ahora bien, nos encontramos con ese rasgo «pasivo» en el nivel de la conciencia histórica, que adopta la forma erudita que le asignaba Gadamer cuando hablaba de la «conciencia del efecto de la historia» (*Wirkungsgeschichliches Bewusstsein*). Dicha expresión puede traducirse del siguiente modo: «el estar afectado por la historia». A través del relato, el oyente, convertido en un testigo de segundo orden, se encuentra a su vez bajo el efecto del acontecimiento cuya energía, violencia y, en ocasiones, júbilo comunica el testimonio. El problema de la huella, debido a ese rasgo pasivo, se suma, en cierto modo, al del testimonio sin disolverse completamente en él.

Quisiera concluir estas observaciones, en buena medida preliminares, subrayando el carácter irresoluble del estatuto de la verdad y de la fidelidad de la memoria y, consiguientemente, de la historia. El enigma del icono no sólo no ha sido resuelto por completo por el problema secundario o subordinado del testimonio, sino que, incluso presuponiendo que dicho testimonio sea capaz de asimilar el enigma del icono y de la huella, dicho enigma seguiría conservando su problematicidad propia, a saber, la de su fiabilidad o credibilidad. Lo contrario de la fiabilidad, hemos dicho con anterioridad, no es la duda en el sentido estrictamente epistémico del

término, sino la sospecha. El problema de la verdad, en efecto, se ha convertido en el de la veracidad. Ahora bien, siempre podemos oponer, en última instancia, un testimonio a otro. Esa separación insalvable entre la veracidad-fiabilidad y la verdad-prueba convierte la fidelidad en una figura especial de la verdad. El hecho de «creer en» siempre se encuentra unido al de «creer que». Al mismo tiempo, la oposición entre lo verdadero y lo falso se desdobla en la oposición entre la confianza y la sospecha. Ahora bien, la labor correctora de la historia no elimina la sospecha de que haya podido engañarnos algún testimonio falso. La verdad histórica siempre se encuentra en suspenso. Es plausible, probable y discutible. En resumen, siempre puede reescribirse.

El destino de esa verdad que siempre se encuentra en suspenso, de esa veracidad siempre inconclusa, va a depender, en última instancia, de la introducción del problema del «carácter pasado» del pasado en el ciclo de la temporalidad.

2. El pasado y la dialéctica temporal

La discusión precedente implica que el tratamiento por separado del pasado desemboca en una situación irresoluble: por un lado, persiste el deseo de fidelidad de la memoria, y, por otro, se impone la falta de fiabilidad de ésta. Desgraciadamente, sólo gozamos de la memoria a la hora de saber si algo sucedió realmente con anterioridad. «La memoria es *del* pasado», hemos repetido una y otra vez de la mano de Aristóteles. Surge entonces la idea, a modo de remedio contra la sospecha, de que la propia pretensión de captar el «carácter pasado» del pasado en cuanto tal, prescindiendo de su vinculación dialéctica con las otras instancias del tiempo, nos lleva a este callejón sin salida. Hemos de proponernos, por tanto, la tarea de introducir la memoria en el movimiento de intercambio que existe entre las expectativas que crea el futuro y la presencia del presente, y preguntarnos cómo *empleamos* la memoria cara al día de hoy o al día de

mañana. Ahora bien, ese cambio súbito supone la recuperación de la concepción agustiniana del tiempo del capítulo undécimo de las *Confesiones*, y nos invita a relacionar esta última con la concepción heideggeriana del tiempo. En efecto, Agustín y Heidegger son, al menos que yo sepa, los únicos pensadores que han considerado a la dialéctica del pasado, del presente y del futuro el tema central de su concepción del tiempo[4].

No vamos a llevar a cabo una reescritura de las dos secciones de *Tiempo y relato* dedicadas al libro undécimo de las *Confesiones* y al capítulo de *Ser y tiempo* sobre la temporalidad. Propondremos, más bien, una libre mediación entre ambos textos, abordando indistintamente las propuestas de Agustín y de Heidegger, y mezclando el préstamo de ideas con la crítica, tratando de hacer justicia a los textos citados y de ser responsables respecto al carácter irresoluble del tratamiento por separado del «carácter pasado» del pasado en cuanto tal.

Mis observaciones giran en torno a dos temas: el de la imposible totalización de las tres dimensiones temporales y, por tanto, de su *diasporá* originaria, y, como corolario del anterior, el de la igual primordialidad de cada una de esas instancias. El préstamo de ideas y la crítica se sucederán a propósito de ambos temas.

Respecto al primero, tanto Agustín como Heidegger han señalado con insistencia lo que llamaba en *Tiempo y relato I*, a propósito de Agustín, la disonancia entre las tres instancias de la temporalidad: el tema de la *distentio animi* —traducción de la *diástasis* de los neoplatónicos—, que aparece en las *Confesiones* en el tono doloroso del lamento. El alma gime en el

---

[4] He comentado en dos ocasiones mis reservas respecto a esas dos grandes doctrinas. La primera vez, para poner en duda la prioridad que tenía, para ambos pensadores, la memoria propia frente a la colectiva. La segunda vez, para lamentar la separación que, por motivos diferentes, llevan a cabo entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cósmico. Ambas posiciones, en última instancia, resultan indisociables. Pero nunca he puesto en duda la legitimidad de principio de una empresa centrada en la dialéctica de las tres dimensiones temporales. Más bien, tiendo a pensar incluso que el alcance de su descubrimiento ha sido limitado tanto por la reducción a la esfera de lo propio como por la separación entre el enfoque fenomenológico y el cosmológico.

«ámbito de la diferencia». Heidegger, por su parte, retoma la noción de *éks-tasis*, que traduce literalmente por «fuera de sí»: «La temporalidad es el 'fuera de sí' (*Ausser sich*) originario en y para sí mismo» (329). Precisamente, ese carácter extático de la temporalidad originaria, según Heidegger, se convierte en la comprensión vulgar del tiempo en «una pura secuencia de ahoras sin principio ni fin» (*ibid.*).

Pero, ¿han asumido ambos autores las consecuencias últimas de su descubrimiento? Para Agustín, es el presente el que se dispersa en tres direcciones: «Existen tres tiempos: el pasado, el presente y el futuro» (XX, 26). Posteriormente, señala lo siguiente: «Si puede hablarse de ello, veo (*video*) tres tiempos. Sí, lo confieso (*fateorque*), existen tres» (*ibid.*). Ahora bien, «el presente del pasado es la memoria, el presente del presente, la visión (*contuitus*) [más tarde, nos encontramos con la noción de *attentio*] y el presente del futuro, las expectativas» (*ibid.*). Se trata, por tanto, de un triple presente. Sin duda alguna, Agustín no carece de argumentos: sólo afrontamos el pasado a partir de *vestigia*, de imágenes o de impresiones presentes en el alma. Sucede lo mismo con las anticipaciones presentes de las cosas por venir. Por tanto, el problema (y el enigma vinculado a este último) de la presencia de lo ausente impone la triple referencia al presente. Pero podría objetarse que los *vestigia* o las huellas del pasado, suponiendo que haya que postular su presencia, no se afrontan en cuanto tales en el presente vivido. No prestamos atención a ellos, sino al «carácter pasado» de las cosas pasadas y al «carácter futuro» de las cosas por venir. Resulta legítimo sospechar, como hacen los críticos modernos y postmodernos de la «representación», que se ha deslizado de manera encubierta una «metafísica de la presencia» en el presente del presente, en ese extraño presente repetido. De ese modo, se atenúan la *distentio animi* y la equiprimordialidad de las tres instancias de la temporalidad por la que abogaremos posteriormente[5]. Ahora bien, el deseo de

[5] Una de las razones por las que el cristianismo platónico privilegia el presente reside en la referencia del presente vivido a la eternidad considerada como un *nunc stans* o, por decirlo de otro modo, como un presente eterno.

mantener la separación de las instancias temporales y el de preservar su misma legitimidad no nos impide elevar al rango de problema último la posibilidad de la unidad de los tres tiempos (*tria tempora*) de los que habla Agustín. Pero, a mi juicio, el problema enigmático de la temporalidad única habrá de confiarse *in fine* a una dialéctica que es fruto del estricto equilibrio existente entre tres instancias temporales distintas que poseen la misma legitimidad.

Respecto a Heidegger, hay que subrayar que el problema de la diferenciación de las tres instancias temporales se plantea a partir de su presunta unidad[6]. El capítulo clave de *Sein und Zeit*, al respecto, es el tercero de la segunda sección, que se titula «El 'poder ser total' auténtico del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico de la cura» (103 y ss.). De ese modo, se sitúa, por encima del problema de la pluralización e incluso de la dispersión de las tres instancias temporales, el de su articulación. En las primeras líneas del parágrafo 61, puede leerse lo siguiente: «Hemos proyectado existenciariamente un 'poder ser total' auténtico del *Dasein*. La explicitación del fenómeno ha puesto de relieve el 'ser para la muerte' auténtico como *precursar*. En su testimonio existencial, el 'poder ser' auténtico del *Dasein* se ha puesto al día como *resolución* y, al mismo tiempo, se ha interpretado existenciariamente. ¿Cómo relacionar ambos fenómenos? ¿No nos ha llevado el proyecto ontológico del 'poder ser total' auténtico a una dimensión del *Dasein* que se encuentra muy alejada del fenómeno de la resolución? ¿Qué ha de tener en común la muerte con la 'situación concreta' de la acción? ¿No nos lleva el intento de relacionar forzosamente la resolución y el precursar a una construcción errónea, insostenible y completamente antifenomenológica que ni siquiera puede seguir reclamando el carácter de un proyecto ontológico fundado 'fenoménicamente'?» (302). Heidegger tiene motivos para hacerse esas preguntas. En efecto, resulta evidente desde el primer momento que la pri-

[6] No voy a referirme aquí a los largos análisis preparatorios de la fenomenología hermenéutica (*Tiempo y relato*, III, 92-95), por una parte, y, por otra, a la posición axial de la cura en la ontología del *Dasein* (*ibid.*, 95-102).

macía concedida al «carácter futuro», bajo la influencia del ser hacia (o para) la muerte, presupone la unidad fundamental de las tres instancias del tiempo. Al igual que en Agustín la primacía del presente regía la unidad de las tres instancias, la anticipación del futuro y, más concretamente, el «precursar hacia» la muerte regulan de antemano el problema de la integridad del «ser ahí». El «precursar hacia» la muerte, la «resolución precursora» enfrentada a su carácter ineluctable, constituye el sentido originario «del 'poder ser total' auténtico del *Dasein*». Correlativamente, la finitud implacable del tiempo del *Dasein* da su sentido último a la noción inaugural de «poder ser total»: «*La temporalidad se experimenta de modo fenoménicamente originario en el 'ser total' auténtico del* Dasein, *en el fenómeno de la resolución precursora*» (304). Puede objetarse que la primacía concedida al futuro, en el propio Heidegger, se debe desde el comienzo a la estructura de la cura, el eje rector de la fenomenología del *Dasein*. La primera implicación temporal de la noción de «cura», en efecto, es la del «ser ante sí mismo» (*das Sich vorweg*). Pero, a mi juicio, esa noción no conlleva ninguna clausura, sino que siempre deja, por el contrario, algo aplazado o en suspenso, y sigue estando continuamente incompleta en virtud del carácter de «poder ser» (*Seinskönnen*) del ser ahí (*Tiempo y relato III*, 96). Podemos preguntarnos si no hay que liberar al *Seinskönnen*, al «ser ante sí», del yugo del «ser para la muerte» y, al mismo tiempo, de la totalización del tiempo que conlleva esa categoría. Ciertamente, ningún planteamiento sobre el tiempo puede evitar el problema de su integridad estructural. Pero, como hemos sugerido anteriormente, dicho problema siempre puede traer a colación otro que sea fruto de la intersección de las problemáticas discordantes del futuro, del pasado y del presente. Por tanto, habría que analizar, en primer lugar, los recursos de la experiencia del «poder ser» más allá de su asimilación por parte del «ser para la muerte».

Mediante las siguientes observaciones, me gustaría hacer una aportación a la fenomenología *abierta* del «carácter futuro» frente a la fenomenología *cerrada* del «ser para la muerte».

La idea agustiniana de «espera», de la que se hace eco la noción de «horizonte de espera (o de expectativa)» de Koselleck, preservaba mejor esa apertura. Precisamente, ese hacerse eco de la noción de «espera», entre el tiempo de lo propio del que habla Agustín y el tiempo histórico de Koselleck, me ha sugerido la idea de aplicar al futuro la polisemia que había propuesto destinar, desde el primer estudio, al análisis de la memoria y que podría introducirse, por otra parte, en la experiencia completa de la temporalidad. Recuerdo que esa polisemia se basaba en la distinción entre lo propio, lo próximo y lo lejano. Propongo emparejar, por tanto, la tríada «pasado-presente-futuro» a la formada por lo propio, lo próximo y lo lejano.

Todos los aspectos del deseo que introducen el futuro en el amor y en el odio, en la alegría y en la tristeza, dependen de las expectativas creadas por lo propio. Descartes señalaba en *Las pasiones del alma*, en el parágrafo 57, que el deseo es el principio de las pasiones que «nos llevan a considerar el futuro más que el presente o el pasado». Del deseo dependen (58) la esperanza, el temor, los celos, la seguridad y la desesperación, en función de las distintas dificultades a las que ha de enfrentarse dicho deseo. Ha de subrayarse que la muerte sólo figura en un plano subordinado en el parágrafo 89 titulado «¿Cuál es el deseo que nace del horror?»: «El horror —leemos en ese texto— lo instituye la naturaleza para representar en el alma una muerte súbita e inesperada». Se aborda, por tanto, «el peligro de muerte», no el «precursar hacia» la muerte. Las pasiones apropiadas son, en ese caso, «la huida y la aversión» (*ibid.*). ¿Huye Descartes ante el destino de la mortalidad? Más bien, tiendo a pensar que no tenía en mente incluir la muerte entre las pasiones. Y con razón. La mortalidad no es un contenido pasional, sino una situación límite que depende de la estructura finita de la existencia. Pero, ¿puede considerarse una *actitud* ante el futuro? A mi juicio, Descartes tiene toda la razón cuando considera únicamente el peligro de muerte, y no propone transformar «el temor ante el peligro» en anticipación o en resolución. El acontecimiento de la muerte sólo puede temerse y, posiblemente, aceptarse y asumirse como una interrupción aleatoria y, en este sentido, imposible de coordinar con el deseo y con el miedo. Sartre y, creo que puedo

decirlo, Lévinas[7] coinciden a la hora de señalar que la muerte no es un acontecimiento que pueda esperarse o anticiparse.

En este punto, quisiera introducir la distinción entre lo propio, lo próximo y lo lejano. La muerte posee en cada caso un estatuto diferente. En el tiempo de lo propio, ni el nacimiento es un recuerdo, ni la muerte es objeto de expectativa alguna. Cuento con la muerte, no la espero. Deseo seguir estando vivo *hasta* la muerte, no con miras a ella, ni hacia ella. Ahora bien, ¿para quién constituye un acontecimiento el nacimiento y la muerte? Evidentemente, para los que se encuentran próximos, para mis allegados. Ellos son los únicos que se alegraron cuando vine al mundo en forma de recién nacido. Hannah Arendt gusta de repetir al final de la sección titulada «Acción» de *La condición humana* la siguiente frase: «Nos ha nacido un niño» (por otra parte, piensa que se trata de un pasaje del Evangelio, cuando, en realidad, se trata de una cita del profeta Isaías)[8]. Ese «nos» corresponde a los que se alegran, a los que se encuentran próximos, a mis allegados. Y mi muerte será un acontecimiento para ellos, no para mí. Lo único que puedo anticipar y, en ese sentido, esperar es su duelo. Pero no me corresponde a mí ponerme en lugar de ese duelo por anticipado, aunque puedo arriesgarme —con pudor— a imaginármelo. En cuanto al futuro de lo lejano, la muerte no se encuentra inscrita en él como acontecimiento. Heidegger tiene razón en este punto: «Se» muere. La verdad es que ese «se» no es nadie. La categoría apropiada en el terreno público es la noción de «población», común entre los epidemiólogos y, en general, entre los

[7] En su última clase en público, Lévinas ironizaba a propósito de la muerte: «Sin duda alguna, nada resulta más cómico que el cuidado con el que un ser atiende una existencia que no podrá salvar de la destrucción, como sucede en un cuento de Tolstoi cuando alguien que había encargado botas para veinticinco años muere la tarde misma en la que hace el encargo».

[8] «It is this faith and hope for the world that found perhaps its most glorious and most succinct expression in the few words with which the Gospels announced their 'glad tidings': a child has been born unto us», *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, p. 247. Trad. cast.: «Esta fe y esperanza en el mundo encontró tal vez su más gloriosa y sucinta expresión en las pocas palabras que en los evangelios anuncian la gran alegría: 'Nos ha nacido un niño'», *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974, p. 342.

funcionarios de la salud pública. En el ámbito social, el nacimiento y la muerte sólo son unas inscripciones en el registro civil que tienen por objeto la elaboración de estadísticas de natalidad, de nupcialidad o de mortalidad. En este nivel, los hombres no son insustituibles: los nuevos vivos no dejan de sustituir a los muertos en la continua renovación de las generaciones que permite a la ciudad durar más que los mortales que se reemplazan entre sí. En ese ámbito, por tanto, no existe mi muerte, sino la desaparición de un *épsilon* de la población registrada. Lo cual no quiere decir que el futuro de los que se encuentran alejados de mí no posea modos particulares de expectación, sino que dichos modos no pueden derivarse de los de lo propio, ni tampoco de los de los allegados. Las previsiones económicas, la planificación social, las intrigas del poder político y la duración de las instituciones que deseaba Maquiavelo, los proyectos culturales y, en última instancia y quizá sobre todo, utopías como la del progreso, que afronta un futuro que ya no lo es (el «futuro pasado» de Koselleck), se proyectan sobre el horizonte de espera de lo colectivo. Pero esas expectativas no tienen nada que ver con la resistencia de lo propio hasta la muerte, ni con la alegría y el duelo de los allegados, testigos y salvaguardas del nacimiento y de la muerte. El error, en este punto, consistiría en construir el futuro de la comunidad a partir del modelo del destino trágico de cada mortal. Ese error puede ocasionar desgraciadamente un fallo político. Al respecto, existe una discontinuidad entre el *Dasein* y el *Mitsein*[9].

[9] A decir verdad, ni en Heidegger ni en Husserl se plantea de forma autónoma el problema de lo comunitario ni de las comunidades. El tema del «Uno» desemboca demasiado rápidamente en el del *Selbst* (§ 25), y lo hace mucho antes de abordar el problema de la temporalidad. Sólo existe una alusión a la temporalidad originaria del «ser sí mismo»: «La resolución respecto a uno mismo sitúa por primera vez al *Dasein* en la posibilidad de dejar 'ser' a los otros en su 'poder ser' más propio y de abrir conjuntamente dicho 'poder ser' mediante la solicitud que procura y libera. El *Dasein* resuelto puede convertirse en la conciencia de los otros. Del 'ser sí mismo' auténtico de la resolución surge, por primera vez, el 'ser uno con otro' auténtico, y no de los ambiguos y celosos equívocos o de las fraternizaciones verbosas en el Uno y en lo que se quiere emprender» (298). Sólo en el parágrafo dedicado a la *Geschichtlichkeit* se elabora la tríada formada por el destino (*Schicksal*), el sino (*Geschick*) y

Permítaseme detenerme un momento en el papel que desempeña el presente en esta construcción, antes de dar cuenta de la cuestión de confianza que atraviesa todo el estudio, a saber, la suerte que corre el «carácter pasado» del pasado cuando se introduce en el movimiento de las tres instancias de la temporalidad. Hemos mencionado con anterioridad la acusación de la «metafísica de la presencia», considerada responsable de la sobreestimación del presente que puede apreciarse en Agustín, Locke y Husserl, y que suele atribuirse, en general, a la tradición de la interioridad (*cf.* Estudio I). En este punto, mi duda es la siguiente: ¿coinciden por completo el significado fenomenológico del presente y la reivindicación metafísica vinculada a la idea de presencia, considerada inmediata y transparente en sí misma? He puesto de relieve con anterioridad mis reservas a propósito del empleo de la embarazosa noción de *týpos*, de *eikón* o de *vestigium* en beneficio de la primacía del presente. Lo repito de nuevo: la inscripción, la huella, el documento o la ruina se encuentran presentes; pero no se abordan en ese sentido. A través de ellos o apoyándose en su substrato, se intenta captar algo ausente irreal o anterior. El presente abordado no se reduce a ninguna intuición sensible, ni a la intelectual, ni tampoco a la admiración cartesiana, que se hace eco del asombro socrático. El presente consiste también en el ahora de la iniciativa, en el hecho de comenzar a ejercitar la capacidad de actuar y de cambiar las cosas, y, por tanto, en el *initium* de la imputabilidad. En última instancia, consiste

la historia (*Geschichte*) a partir del desarrollo de la idea de deuda, más que de la de anticipación. En ese contexto, se menciona la posibilidad de un *Mitgeschehen*, de una «cohistoricidad». Se sugiere, entonces, la existencia de una especie de homología entre el destino comunitario y el individual, «aún a riesgo de señalar —comentaba en *Tiempo y relato III* (p. 112)— el espacio vacío de las categorías apropiadas de forma más específica al ser en común: la lucha, la obediencia y la lealtad». Rechazaba en aquel momento «la transferencia sin precauciones del 'ser para la muerte', uno de los temas fundamentales, a la esfera comunitaria, pese a la reiterada afirmación de que dicho 'ser para la muerte' es intransferible» (*ibid.*, nota 1). Y añadía lo siguiente: «Esa transferencia es responsable del esbozo de una filosofía política heroica y trágica, puesta a disposición de los peores usos» (*ibid.*). Las controversias publicadas después de *Tiempo y relato III* sobre el compromiso político de Heidegger confirman mis antiguas sospechas.

en la vivencia intensa del gozo y del sufrimiento. Apliquemos al presente una polisemia proporcional a la del futuro o a la del pasado. Despleguemos el presente de lo propio, de lo próximo y de lo lejano. De ese modo, honraremos la «equiprimordialidad» de los tres éxtasis del tiempo, que Heidegger recomienda, pero no acaba de respetar en realidad.

3. El «carácter pasado» en el movimiento de la temporalidad

¿Qué sucede con la situación irresoluble en la que ha desembocado el intento de dar un sentido al «carácter pasado» del pasado independientemente de su relación con el presente y con el futuro?

Ha de volver a cuestionarse la limitación que el conocimiento histórico debe hacer de su orientación retrospectiva. Repito lo que he dicho anteriormente: el historiador, en cuanto individuo apasionado y ciudadano responsable, aborda su tema con unas expectativas determinadas, con sus deseos, sus temores, sus pensamientos utópicos e incluso su escepticismo. Esa relación con el presente y con el futuro influye inevitablemente en la elección de su objeto de estudio, en los problemas que se plantea, en sus hipótesis y en el peso de los argumentos que recorren sus explicaciones y sus interpretaciones, pero su posición respecto al presente y al futuro no forman parte temáticamente de su objeto de estudio. Los archivos, los documentos y las huellas forman parte «del» pasado. En ese sentido, la memoria, ya sea privada o pública, se encuentra vinculada orgánicamente al presente y al futuro, como telón de fondo de la historia documental. Estoy hablando, efectivamente, de la memoria privada y de la pública. Al respecto, san Agustín y Koselleck emplean efectivamente el mismo lenguaje: el primero habla de un presente triple, contiguo al presente del pasado y al del futuro; el segundo insiste en la polaridad existente entre el horizonte de espera y el espacio de experiencia, mostrando, por otra parte, las variaciones a las que se ve sometida dicha polaridad cuando se escribe la histo-

ria. De ese modo, puede hablar del «futuro pasado», del pasado tal como fue y como ya no es. El problema último consiste en saber si, a pesar de la postura retrospectiva del conocimiento histórico, no puede entreverse en el propio núcleo del conocimiento de los hombres de antaño algún efecto secundario de la intencionalidad del futuro.

Quisiera demostrar que ese efecto retroactivo de la intencionalidad del futuro sobre la del pasado es la contrapartida de la influencia inversa de la representación del pasado sobre la del futuro. Tengo en mente, en este momento, la categoría de *deuda* a la que nos hemos referido varias veces, especialmente con motivo de nuestra reflexión sobre el perdón. La deuda es la carga del pasado a la que ha de hacer frente el futuro. El perdón pretende aligerar esa carga. Pero, ante todo, la carga es pesada. Y lo es para el futuro. La deuda obliga. El deber de la memoria existe gracias a la deuda que, al conducir la memoria hacia el futuro, la introduce en él: «¡Te acordarás! ¡No lo olvidarás!». En ese sentido, la deuda no es un mero corolario de la huella, y aún menos un sinónimo. La huella requiere ser superada. Es una pura remisión al pasado; significa, no obliga.

La fenomenología de la deuda más desarrollada se la debemos a Heidegger, a pesar de la primacía otorgada al futuro y al tema del «ser para la muerte». Tiendo a pensar, incluso, que los comentarios de *Ser y tiempo* sobre la deuda mejoran, en cierto modo, al ser abordados independientemente, sin atender a ese tema. Asimismo, voy a proponer una interpretación de lo que he llamado el efecto retroactivo del futuro sobre la memoria y sobre la historia, que no tiene nada que ver con lo que considero una reducción indebida del horizonte de espera y de su amplia apertura por parte del «ser para la muerte». La importancia de los comentarios sobre la deuda se debe directamente a la discusión central sobre la denominación del pasado, al menos en el plano originario fundamental, a saber, sobre la sustitución de *vergangen*, entendido como un mero sinónimo de «cumplido» o de «abolido», por *gewesen*, por «haber sido» (etimológicamente: «ser sido»). He señalado anteriormente los motivos por los que el «ya no» del pasado superado ha de ponerse en el mismo plano que el «carácter de sido». Lo cual no nos impide valorar las ventajas que conlleva elevar el «carácter de sido» al máximo nivel originario respecto al pasado. El propio lenguaje da fe de ese carácter originario mediante la forma adverbial «ya» («ya ahí»), que no puede reducirse al mero «ya no». En torno a ese adverbio se encuentran muchos términos conocidos por los lectores de *Ser y tiempo*: el «encontrarse» (*Befindlichkeit*, § 29), el «estado de yecto» y el «caer» (§ 38). Bien es cierto que estos temas se introducen en la primera sección de *Sein und Zeit*, y que, debido a ello, no se encuentran relacionados aparentemente con la temporalidad. Pero es sencillo reintegrarlos en ese marco. Heidegger, por ejemplo, al hablar del *Dasein* como «encontrarse», menciona el carácter de «carga» o de «peso» del propio *Dasein* (134). Es cierto que el acento recae en el «ahí» del *Dasein*. Pero el «ya» del «carácter de sido» aparece por primera vez en ese contexto: «El ente que tiene el carácter del *Dasein* es su 'ahí', de modo que, expresamente o no, se encuentra en su 'estado de yecto'. En el 'encontrarse', el *Dasein* se encuentra siempre ante sí mismo, siempre se ha encontrado» (135). En el «caer», en el *Verfallen*, el «ya» vuelve a aparecer: «En la medida en que cae, el *Dasein* ya ha caído de *sí mismo* en cuanto 'ser en el mundo' fáctico. No ha caído en ningún ente contra el que tropiece o no a lo largo de su existencia, sino en el *mundo* que pertenece a su ser» (176). Sin ninguna duda, la noción de «estar en deuda» es analizada en el conocido capítulo tercero de la segunda sección debido a la influencia del «precursar» de o hacia la muerte: «*El 'poder ser total' auténtico del* Dasein *y la temporalidad como sentido ontológico de la cura*» (302 y ss.). «La cura alberga en sí cooriginariamente la muerte y la deuda» (306). Es posible; pero el referente de la deuda es el «poder ser». La deuda ancla el «poder ser» en el pasado: «[...] El 'ser deudor', en la medida en que pertenece al ser del *Dasein*, ha de concebirse como 'poder ser deudor'» (*ibid.*). Quisiera que recordásemos ese fuerte vínculo con miras a desarrollar una idea de «poder ser» abierta a horizontes distintos a la muerte. La deuda cobra un significado más profundo si la confrontamos con una expectativa indeterminada que la propia deuda limita desde atrás. Al respecto, Heidegger tiene razón cuando la separa del *status corruptionis* en el sentido teológico (304, n. 1). El pecado, en efecto, es la figura histórica existencial que concibe la deuda bajo la influencia de una interpretación transmitida

por las Escrituras bíblicas. El vínculo tradicional que existe entre la deuda y el pecado constituye ahora un problema distinto desde el enfoque del análisis existencial de la deuda. Hay que devolver a la noción de «deuda» la amplitud que nociones próximas como «herencia», «pretener» (*Vorhabe*) o «previsión directiva» (311) contribuyen a preservar. Quisiera conservar la idea de la dependencia anterior que se encuentra en el núcleo de la proyección de mis posibilidades y, por tanto, de mis expectativas. La reserva de posibilidades y de imposibilidades confiere al «poder ser» una determinación y una orientación previas. En el «estado de ser uno mismo» (*Selbständigkeit*) sinónimo de la «ipseidad» se interrelacionan el «ser deudor» y el «poder ser» (§ 66). Al respecto, el texto más destacado, en el que las nociones que giran en torno al «ya» se relacionan con el pasado como «haber sido», puede leerse a continuación: «La resolución precursora comprende el *Dasein* en su 'ser deudor' esencial. Esa comprensión consiste en asumir el 'ser deudor' existiendo, el *ser* como fundamento yecto del no-ser. Pero la asunción del 'estado de yecto' significa lo siguiente: *ser* auténticamente el *Dasein como era ya en cada caso* (*wie es je schon war*). Sin embargo, la asunción del 'estado de yecto' sólo es posible en la medida en que el *Dasein* advenidero puede *ser* su 'como era ya en cada caso' más propio, es decir, su 'sido'. Sólo en la medida en que el *Dasein es* en general como 'yo *soy* sido', puede convertirse en sí mismo al advenir, retroviniendo. Al ser auténticamente advenidero, el *Dasein es* auténticamente *sido*. El precursar de la posibilidad extrema y más propia es el comprensivo retrovenir hacia lo 'sido' más propio. El *Dasein* sólo puede *ser* sido auténticamente en cuanto es advenidero. El 'carácter de sido', en cierto modo, surge del advenir» (325-326). Se habrá apreciado de paso el *wie* de «como era ya en cada caso». ¿No se asemeja ese *wie* al «como» del testimonio? Ahora, me gustaría introducir en nuestro estudio sobre el «carácter pasado» de la memoria y de la historia esa sugerencia que Heidegger sitúa en el marco de una categoría derivada (a mi juicio, erróneamente) y, por tanto, menos originaria: la *Geschichtlichkeit* o historicidad.

A mi modo de ver, el problema es el siguiente: ¿qué añade la noción de «deuda» a la de «huella» en una fenomenología de la memoria y de la historia? Hemos comenzado a responder esa pregunta al hacer referencia a la carga del pasado que recae en el futuro. Pero la deuda, en la medida en que obliga y, por tanto, se vincula al futuro, no consiste únicamente en una carga. La herencia también es un recurso. De ese modo, se relaciona con el olvido que preserva mencionado al comienzo del estudio anterior. Pero eso no es todo: si volvemos a retomar la sugerencia con la que concluía la primera parte de este estudio, a saber, la idea de que la huella conlleva la pasividad del golpe sufrido por el acontecimiento pasado, podemos señalar que la idea de deuda, vinculada al pasado como «haber sido», nos lleva a relacionarla con el hecho de *estar afectado* por un acontecimiento. Podríamos decir, entonces, que el pasado que ya no es, pero que ha sido, requiere el decir del relato en la medida en que éste se encuentra ausente. Michel de Certeau sugiere algo parecido en *L'Absent de l'histoire*. El pasado como «haber sido», al carecer del decir de la historia, lo reclama. Ése sería el sentido más fuerte que podríamos atribuir a la idea de la aproximación al pasado mediante el conocimiento histórico. Aunque el discurso histórico sigue siendo una construcción, pretende ser una reconstrucción. Ahora bien, esa intencionalidad reconstructiva, ¿no está regida por el deseo de *responder* a lo que ya no puede interpretarse como una petición de discurso por parte del «haber sido»? ¿Recae, por ello, en la situación de irresolución con la que hemos concluido nuestra investigación sobre la noción de «huella»? No. El vínculo que existe entre la deuda y el «poder ser» orientado al futuro libera a la huella de su irresolución epistemológica. La deuda —repitámoslo— obliga. La petición del «haber sido» del pasado cumplido se dirige al futuro del discurso. Su carácter inagotable requiere que volvamos a decirlo, que lo reescribamos, que recomencemos una y otra vez la escritura de la historia[10].

[10] Se impone de nuevo una comparación con la pintura que no puede sorprendernos en este contexto. ¿No decimos que una gran pintura «refleja» la verdad de un paisaje? ¿Por qué se obstinaba Cézanne en pintar una y otra vez la montaña *Sainte Victoire*? ¿No esperaba que toda la serie se ciñera más al paisaje a través del «reflejo» de la pintura?

Sobre el telón de fondo de esa fenomenología de la deuda, quisiera subrayar lo que he llamado el efecto retroactivo del futuro sobre el pasado. El carácter retrospectivo de la historia no constituye la última palabra acerca del conocimiento histórico. Lo sería si nos atuviéramos a la opinión común de que el pasado ya no puede cambiarse y de que, por ese motivo, se encuentra determinado. Según esa opinión, sólo el futuro puede considerarse incierto, abierto y, en ese sentido, indeterminado. Esto sólo constituye la mitad de la verdad. En efecto, aunque los hechos son imborrables y ya no podemos deshacer lo que se ha hecho, ni hacer que no pase lo que pasó, el sentido de lo que sucedió, por el contrario, no está fijado de una vez por todas. Además de que los acontecimientos del pasado pueden interpretarse de otra manera, la carga moral vinculada a la relación de la deuda con el pasado puede aumentarse o aligerarse, en función de que la acusación encierre al culpable en el sentimiento doloroso de lo irreversible o de que el perdón abra la perspectiva de la liquidación de la deuda, que equivale a una conversión del propio sentido del acontecimiento. Podemos considerar el fenómeno de la reinterpretación, tanto en el plano moral como en el del mero relato, como un caso más del efecto retroactivo de la intencionalidad del futuro sobre la interpretación del pasado.

APÉNDICE

POLÍTICAS DE LA MEMORIA

Entrevista con Gabriel Aranzueque

Gabriel Aranzueque.– Ha recuperado en estos estudios sobre el recuerdo y el olvido el problema de la memoria colectiva, que ya había tratado con cierta premura en el tercer volumen de Temps et récit. *Defendía en aquellas páginas la necesidad de elaborar una memoria común a la hora de comprender la recepción del pasado y el modo en que éste repercute en la historia presente de un determinado grupo social. Después de* Le juste *(París, 1995), asume el proyecto de poner de relieve las condiciones de posibilidad de una memoria equitativa. ¿Qué relación existe entre* Temps et récit, *sus reflexiones sobre la lógica de la probabilidad jurídica y estas consideraciones en torno al fenómeno de la memoria?*

Paul Ricoeur.– En primer lugar, me gustaría subrayar que este trabajo aún en curso sobre la memoria, el olvido y el pasado supone asimismo la reparación de un olvido. En *Temps et récit* abordé directamente el problema de la configuración del tiempo en el relato, ya sea éste literario, caso de la novela, o histórico, como sucede con los grandes trabajos de la historiografía; pero ignoré por completo una cuestión previa, o en cierta medida subterránea, a saber, el tiempo inscrito en la memoria. Hoy en día, me sorprende mucho más este relativo descuido cuando observo que lo primero que estudié en *Temps et récit* fue el magnífico texto sobre el tiempo de las *Confesiones* de san Agustín. La concepción del tiempo de Agustín se basa, como es sabido, en una relación triangular del propio presente con el pasado, con el futuro y con una especie de ampliación o distensión del presente. La memoria, en este marco, es el vínculo fundamental con el pasado, al igual que la esperanza es el gozne que nos une al futuro. Lo esencial al respecto y, a mi modo de ver, el enigma permanente del problema del tiempo es esta complementariedad, y a la vez esta contienda, e

incluso este desgarro entre el desplazamiento de la mente hacia el pasado en que consiste la memoria y su proyección hacia el futuro en forma de esperanza, miedo, deseo, precaución, planificación, etc. Pues bien, creo que esta nueva lectura de Agustín ha tenido una gran importancia en el desarrollo de mi tarea y me ha llevado a pensar que la memoria es el lugar de paso obligado de toda reflexión sobre el tiempo.

—*Limitemos el radio de acción de nuestra anterior pregunta. ¿Cómo se relaciona la dimensión icónica de la memoria con el carácter figurativo de la narratividad estudiado en* Temps et récit*?*

—Existe un segundo enigma que había descuidado, a saber, la propia noción de pasado. Los problemas que plantea dicha noción han sido siempre aclarados u ocultados por la proximidad existente entre la memoria y la imaginación. Un recuerdo es una imagen. Al recordar, como suele decirse, *representamos* un acontecimiento pasado. Ahora bien, entre la imaginación y la memoria, existe una especie de complementariedad y, a la vez, cierta desigualdad. Por un lado, ambas facultades tienen algo en común: se refieren a cosas ausentes. Puede decirse que aquí se encuentra imbricado el primer enigma. En nuestra mente tiene lugar la representación de algo ausente. Esta relación entre ausencia y presencia constituye el tronco común entre la imaginación y la memoria. Por otra parte, la diferencia fundamental entre ambas facultades consiste en que la imaginación se desarrolla espontáneamente en el ámbito de lo irreal, de lo posible, mientras que la memoria siempre se encuentra vinculada de un modo u otro con lo que realmente sucedió. Todos mis estudios sobre la imaginación literaria propia de la epopeya griega, la tragedia o la novela moderna ponen de manifiesto que estos géneros constituyen una investigación de lo posible. Creo haber citado en *Temps et récit* el texto de la *Poética* de Aristóteles en el que éste comenta que la poesía es más filosófica que la historia, pues tiene que ver con lo probable, con lo posible, mientras que la historia se hace cargo de lo que ha tenido lugar. La diferencia específica de la memoria reside en esta expresión: «lo que ha tenido lugar». La memoria cumple la tarea de restituir lo que ha tenido lugar y, en este sentido, se encuentra inscrita en su seno la huella del tiempo. La imaginación, por el

contrario, no necesita esa señal. Es más, podría decirse que trata de escapar del tiempo para dirigirse hacia lo increíble, lo imposible o lo fantástico, es decir, hacia lo que no está amarrado o enraizado en aquello que ha tenido lugar. Esta es la razón principal de su diferencia. Como comentaba anteriormente, me encontré una y otra vez con este problema en el nivel de la historia, pero no lo traté en el plano de la memoria. Abordé, precisamente, siguiendo a Gadamer, lo que éste llama la tarea del tiempo en la historia, el modo en que nos afecta el ser histórico, nuestra condición histórica; pero pasé por alto que esta pasividad y esta receptividad se encuentran arraigadas en la propia memoria. Me limité a estudiar el nivel de la conciencia histórica. Me gustaría, asimismo, hacer otra observación acerca de la pasividad, aunque no sé si mi respuesta se ajustará a la pregunta que usted formulaba. Otro de los enigmas que plantea la memoria, junto a su diferencia con la imaginación, es la relación pasiva o activa que mantiene con el tiempo. Por un lado, podría decirse que los recuerdos se presentan inesperadamente. En *À la recherche du temps perdu* de Marcel Proust, por ejemplo, el recuerdo involuntario desempeña un papel considerable. Estos recuerdos son en ocasiones los más valiosos y poseen una especie de aura que los aproxima a la revelación. Pero, por otra parte, el recuerdo y la memoria pueden considerarse, en otras circunstancias, como un trabajo, como una tarea o un deber frente al olvido. Una de las grandes dificultades que plantea el problema del recuerdo consiste en equilibrar la pasividad con la actividad e incluso con la responsabilidad de la memoria.

—*Si las aporías de la memoria constituyen una mediación entre el tiempo vivido y las configuraciones narrativas, el círculo dialéctico entre narración y temporalidad que abría* Temps et récit *ha de cobrar necesariamente una nueva dimensión a la luz del problema del olvido. ¿Qué aspectos del círculo tiempo-relato quedan modificados al incluir en su análisis el fenómeno de la memoria?*

—Se trata aún de un enigma, que quizás sea más temible que los anteriores, pues el olvido está rodeado por un gran número de representaciones mitológicas. Detrás del problema del olvido se encuentra el miedo y,

en ocasiones, una especie de terror ante lo que Aristóteles llamaba el carácter destructor del tiempo. El paso del tiempo conlleva inevitablemente una acumulación de ruinas. Ayer en el Museo del Prado tuvimos la suerte de contemplar, en primer lugar, la representación de *Saturno devorando a un hijo* de Goya, y posteriormente la terrible pintura de Rubens sobre este mismo tema. Creo que el terror reflejado en estas pinturas es el plano de fondo del horror que sentimos ante el olvido. Tenemos la impresión de que hagamos lo que hagamos nuestras huellas se borrarán siempre de un modo irremediable. Al emplear la noción de «huella», estamos haciendo referencia a uno de los elementos fundamentales de nuestra relación con el olvido. La huella es la tragedia del vestigio, de aquello que, como señala la palabra latina *vestigium*, sobrevivió al horror destructor del tiempo o pudo eludir su acción demoledora. Al respecto, creo que puede resultar interesante detenerse en la celebración romántica de las ruinas. Existe un buen número de obras sobre este tema, vinculado en concreto al gran descubrimiento de la arquitectura griega y romana que hicieron los alemanes en el siglo XVIII. Nos encontramos en todos estos trabajos con una especie, por así decirlo, de ideología de la ruina que sería interesante revisar. Heidegger, por su parte, ha dedicado a este tema algunas páginas realmente excelentes. Hay que preguntarse nuevamente qué es una ruina. Para comprenderla hay que imaginar todo aquello que falta alrededor. La gente que ha visitado Grecia recuerda la relativa decepción que produce tener que emplazar una columna imaginaria sobre el pedestal que ha sobrevivido al paso del tiempo. Toda ruina nos invita de algún modo a reconstruir el pasado desaparecido.

—Pero, ¿se agota dicha reconstrucción en nuestra libre creatividad imaginativa, como supone el romántico? La recepción del pasado se encuentra mediatizada por la institucionalización del resto histórico. Es más, su conversión en archivo, por ejemplo, no sólo condiciona nuestra lectura, sino que vuelve irreconocible aquello que una determinada cultura se afanó en olvidar.

—Sólo hemos hablado de la mitad del enigma del olvido. Lo que hemos aprendido o adquirido puede llegar a perderse. Por ello, hemos de

conservar las huellas. El archivo histórico es un buen ejemplo. Hay que transformar los restos históricos en archivos dentro de un marco institucional. Puede decirse que, para cualquier sociedad o institución, es realmente importante conservar sus archivos, preservar las huellas de su propia actividad. Esta actividad de conservación constituye en sí misma un trabajo. El trabajo del recuerdo consiste, en primer lugar, en preservar los restos del pasado. Lo cual genera un segundo problema en relación con el olvido. Me refiero a la dificultad que tenemos de acordarnos de cosas que hemos conservado perfectamente. Es como si se nos impidiera acceder a nuestro propio tesoro, como si un muro nos hubiera separado de él. En cierto modo, hay que atravesar ese muro. Gran parte del psicoanálisis descansa en esta empresa de desvelamiento, de poner a la luz lo encubierto o, como decía, de atravesar un muro. En primer lugar, quisiera hacer un paréntesis. En el propio Freud, la metáfora arqueológica es muy importante. Profundizamos en nosotros mismos para acceder a los vestigios del pasado. Freud defendía asimismo la idea de que olvidamos mucho menos de lo que creemos. De hecho, la experiencia precoz de nuestra infancia permanece grabada para siempre, pero tenemos serias dificultades para acceder a estos recuerdos. Nos encontramos, de este modo, con un segundo tipo de olvido, que no consiste en la pérdida de las huellas o en la destrucción o disolución de los restos del pasado, sino en la aparición de impedimentos para acceder a nuestros recuerdos. A lo largo de las lecciones que he impartido en Madrid, he intentado clasificar las distintas figuras del olvido. En este caso, nos encontramos frente al olvido generado por la represión, uno de los presupuestos del psicoanálisis. Pero existen otros tipos de olvido, como el evasivo. En ocasiones, eludimos el sufrimiento que puede causar la memoria tratando de no recordar lo que pueda herirnos. El olvido, en este caso, resulta activo. Tiene lugar sobre todo en el plano de la historia y de las grandes catástrofes históricas, en épocas de grandes pérdidas o de grandes masacres, como sucedió en Europa, por ejemplo, en tiempos de la Shoah. Existe en estas circunstancias una especie de voluntad de no querer saber. En cierto modo, podríamos decir que se olvida activamente, tratando de evadirse de los recuerdos. Pero existen otras for-

mas más civilizadas de olvido que, en buena medida, son justificables. Se trata del uso que hacemos del olvido para poder contar algo o para escribir un relato. Me encontré con este problema en *Temps et récit*; pero no relacioné directamente el olvido con la selección de sucesos que exige la narración. No podemos acordarnos de todo ni contarlo todo, pues el mero hecho de elaborar una trama con distintos acontecimientos del pasado precisa una gran selección en función de lo que se considera importante, significativo o susceptible de hacer inteligible la progresión de la historia. Esta labor se lleva a cabo en detrimento de muchos restos que no son considerados dignos de figurar en el marco general que elaboramos del pasado. Algo que resulta especialmente evidente en el caso de la historiografía, pues los historiadores pueden trabajar en distintos niveles, detalladamente o no. Pueden elaborar un gran fresco histórico sobre la Revolución francesa, una biografía sobre un personaje o un estudio acerca de un acontecimiento concreto, e incluso en torno a un pueblo, como sucede con la microhistoria de los historiadores italianos contemporáneos. Es posible, por tanto, desarrollar una historia muy restringida que trate de rescatar hasta el último recuerdo en su lucha contra el olvido. Existe una especie de escala del olvido proporcional a la escala de la selección. Por último, he situado en la cima de esta tipología el olvido liberador, recomendado por Nietzsche cuando la conciencia de un país o de una nación carga con un exceso de recuerdos. Con ello, nos topamos con problemas muy embarazosos, pues los abusos de la memoria pueden darse al mismo tiempo que los del olvido. Estos problemas han de ser atajados por una política de la gestión del pasado, que, no obstante, puede desviarse hacia la manipulación. Tengo en mente los títulos de dos libros excelentes: *Les abus de la mémoire* de Tzvetan Todorov (París, 1995) y *Usages de l'oubli* de Jean-Claude Milner y otros escritores (París, 1988). A través de ellos, podemos aproximarnos a la dimensión pragmática de la memoria, que trae consigo varias posibilidades de manipulación ideológica.

—El poder de la memoria, por tanto, está abocado a enfrentarse, en determinadas circunstancias, al poder establecido ideológicamente, que puede llegar a prescribir y limitar el espacio posible del recuerdo. ¿Cuáles son, a su juicio, las «relaciones de poder» que afectan al juego político en el que en ocasiones se dirime la dialéctica existente entre memoria y olvido?

—La introducción del fenómeno del poder y de su dimensión política es completamente legítima después de lo que acabamos de decir sobre los abusos de la memoria y los buenos usos del olvido. Pero hay que introducir una categoría suplementaria, a saber, la noción de «identidad», pues el poder siempre se encuentra vinculado al problema de la identidad, ya sea personal o colectiva. ¿Por qué? Porque la cuestión de la identidad gira en torno de la pregunta «¿quién soy?», y dicha pregunta depende esencialmente de esta otra: «¿qué puedo hacer?», o bien, «¿qué no puedo hacer?». La noción de «identidad» se encuentra, por tanto, estrechamente vinculada a la de «poder». El poder no es, necesariamente, un problema político. Puede tratarse de un poder hacer, de un poder obrar o de un poder amar. En el momento en que mi poder interfiere el de los demás, puede darse la posibilidad de que dicho poder pase a ejercerse sobre ellos. El ejercicio del poder de cada uno puede llegar a coartar el de los demás, impidiéndoles hacer algo, subordinándoles a patrones que les sean ajenos o explotándoles. Lo propio del poder político reside en su carácter jerárquico, a saber, en que uno gobierna y otro obedece. Se trata de lo que la sociología de Max Weber caracterizó en su día con el concepto de «dominación» (*Herrschaft*). El problema de la política de la memoria se encuentra precisamente aquí, pues siempre es necesario saber quién regula el poder del que gobierna sobre el que obedece, de los administradores sobre sus subordinados, de los gobernantes sobre los gobernados. Este problema es característico de cualquier institución, ya sea universitaria, económica o empresarial, en la que exista una estructura jerárquica basada en la autoridad. La memoria, en este contexto, es uno de los instrumentos pragmáticos del poder, y depende de lo que Max Weber, por citarle una vez más, llamaba precisamente *Zweckrationalität*, a saber, la racionalidad sujeta a los fines que pretende alcanzar el ejercicio del poder.

—Comentábamos con anterioridad que el recuerdo consiste en una imagen, pero evidentemente suele exteriorizarse en forma de relato.

Como tal, puede llegar a «refigurar» e, incluso, a modificar radicalmente el pasado o, mejor dicho, las ideas admitidas reiteradamente sobre él. ¿Podría inscribirse el trabajo del recuerdo en la poética de la utopía esbozada por usted en Du texte à l'action *(París, 1986)?*

— Sí, he vuelto a encontrarme con ese problema al estudiar el problema de la memoria colectiva. El historiador no tiene que rehabilitar solamente lo que tuvo lugar, sino los proyectos de la gente del pasado. Raymond Aron en su *Introduction à la philosophie de l'histoire*, un libro de 1938 que en su día fue muy leído y que, a mi juicio, es uno de los mejores libros contemporáneos de filosofía de la historia, insiste en esta época, cuando se encontraba bajo la influencia de Sartre y del existencialismo, en que la historia ha de revivir las «promesas incumplidas», es decir, aquello que soñó llevar a cabo la gente del pasado. Dicho de otro modo: en *su* futuro hubo algo que ellos no pudieron hacer. Pues bien, forma parte de nuestra memoria no sólo aquello que hicieron, sino también aquello que les fue imposible hacer. Creo que existe aquí un buen filón para la utopía. De otro modo, las utopías carecerían de contenido. Muchas veces se convierten en construcciones geométricas a menudo beligerantes y, en todo caso, autoritarias. Las utopías no siempre han sido liberales, libertarias o anárquicas. Proclaman la idea de la ciudad perfecta y caen recurrentemente bajo el paradigma del diseño estructural geométrico, defendiendo un ideario sumamente racionalista que resulta temible. Precisamente, lo que puede permitirnos estar en guardia frente a los excesos de la utopía, dentro de la lógica del abuso y del buen uso de la memoria, es el recurso a los sueños no realizados del pasado. Creo que si estudiamos la mayor parte de las utopías que aún se encuentran vivas entre nosotros, encontraremos siempre cosas que fueron soñadas en otra ocasión y que no pudieron ser realizadas. Es el caso de la utopía de la igualdad, de la utopía de la justicia absoluta, de la utopía de la reconciliación o, principalmente, de la utopía de la identidad perfecta, del deseo de encontrarse bien con uno mismo, que quizá hoy en día resulte una utopía destructora. Si retomamos uno de los problemas que hemos mencionado anteriormente, las enfermedades de la memoria, apreciaremos también

que son precisamente los sueños no realizados del pasado los que alimentan estos proyectos utópicos, como el deseo de llevar a cabo la gran Serbia, la gran Croacia o la gran Israel. Muchas utopías sólo son sueños funestos del pasado que descansan en un anhelo insaciable de dominación. No todas las utopías son buenas. La desgracia de la utopía reside en este sueño de dominación, en el sometimiento de sus propios límites al cálculo, a la planificación racionalista, económica o administrativa. El declive de las utopías políticas se encuentra en lo que Max Weber llamaba el fin del Estado carismático y su posterior sustitución por el Estado administrativo. No obstante, es cierto que la utopía cumple una función renovadora en el ámbito de la imaginación.

—Me gustaría traer a colación un texto de Maurice Blanchot que, a mi modo de ver, resume buena parte de lo que hasta ahora hemos comentado sobre las enfermedades de la memoria y que acentúa en buena medida la dimensión plurívoca del problema del olvido. El texto pertenece a L'Entretien infini *y dice así: «El tiempo de la desgracia: el olvido sin olvido, el olvido sin posibilidad de olvidar».*

—No conocía este texto, pero una primera lectura parece poner de relieve una dialéctica entre dos usos de la palabra «olvido». Por una parte, nos encontramos con el olvido que acarrea la destrucción y, por otra, con el olvido evasivo. Se trata de la posibilidad de evadirse ante el olvido de la destrucción. Pero uno no sabe nunca qué tipo de olvido gana en ese caso. No puede evitarse la dialéctica que, al parecer, constituye el núcleo de este texto. Este problema está relacionado con otro de los buenos usos del olvido: el olvido compasivo con los otros, con las víctimas y también con uno mismo, frente a lo que supondría caer en la destrucción de la culpabilidad infinita. Durante estos días en Madrid no he tenido tiempo de abordar el problema de la compasión, salvo cuando he hablado del perdón como una forma más de olvido. He intentado distinguir asimismo, aunque quizás de un modo todavía muy insuficiente, entre el olvido de los propios hechos y el olvido de su significado. Realizar esta distinción es realmente complicado, pero al mismo tiempo resulta necesario, pues es el único modo de satisfacer dos exigencias opuestas. Por un lado, el deber

de no olvidar un acontecimiento. Este puede ser perdonado o no, pues también podemos negarnos a perdonar. Pero para ello, en primer lugar, no hay que haber olvidado. ¿El qué? La brutalidad de los hechos, la desgracia a la que hacía referencia el texto de Blanchot. No podemos olvidar la desgracia, pero podemos olvidar su significado respecto a su proyección en el futuro. Todorov, en su breve ensayo sobre los abusos de la memoria, comenta que lo importante consiste en no repetir el pasado, en no rumiarlo, como señala Nietzsche a propósito de la capacidad de olvidar de los animales. El verdadero recuerdo precisa un trabajo correctivo y, al mismo tiempo, terapéutico de la memoria. A mi juicio, el olvido compasivo supone una terapéutica de la memoria enferma.

—*¿Qué estado de salud le diagnosticaría hoy en día a la memoria europea?*

—Europa necesita, evidentemente, progresar en esa dirección. No obstante, creo que se ha realizado un gran trabajo terapéutico a lo largo del siglo, como en el caso de Alemania, Europa central o la zona del Mediterráneo que padeció la dictadura: Portugal, España o Grecia. La verdad es que Europa, después de haber dado el terrible espectáculo del suicidio y de la autodestrucción, constituye hoy en día lamentablemente un laboratorio de la terapéutica de la memoria. Para mí, como francés, la esperanza cumplida de entablar relaciones estables con Alemania resulta realmente sorprendente. Cuando pienso en la acumulación de odio que se produjo después de las tres guerras que Francia sostuvo con Alemania (1870, 1914, 1940), no salgo de mi asombro cuando veo que la política de Europa occidental es inconcebible sin un apoyo estrecho entre ambas naciones. Se ha producido un giro completamente imprevisible en el que fue esencial el coraje de muchos hombres que no siempre fueron franceses o alemanes. Estoy pensando en tres personajes que, a mi juicio, han sido realmente los fundadores de esta nueva Europa: Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi y Charles de Gaulle. Su visión de futuro les permitió salir del laberinto de la memoria. Como subraya Todorov en *Les abus de la mémoire*, sólo superamos estos abusos proyectándonos hacia el futuro. En el fondo se trata de lo que Nietzsche quería decir en su breve ensayo «De la

utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida», incluido en las *Consideraciones intempestivas*: es necesario convertirse en un ser ahistórico (*unhistorich*) para salir de «la fiebre devoradora de la historia».

—*El buen uso de la memoria ¿atiende sólo a un patrón cuantitativo?*

—En el fondo, siempre hay que volver a la misma paradoja: demasiada memoria, insuficiente memoria, mejora del olvido, imposibilidad del mismo. Sin embargo, a esto se añade cierta sabiduría. Existe una sabiduría de la memoria que opera junto a la política del recuerdo y del olvido. En este sentido suelo emplear la expresión «memoria justa». Muchas veces utilizo la palabra «justicia» para referirme a la idea de justa distancia. Siempre hay que mantener una justa distancia respecto al pasado. No hay que estar muy apegado a él ni alejarse en exceso, sino encontrar la justa distancia. La sabiduría de la que hablo consiste en esa proximidad que traen consigo algunos distanciamientos. Hay una expresión, sobre la que reflexionó Lévinas, que hace referencia a este pasado que no cesa de pasar: pasaje (*passage*). A través de él, se supera el pasado y, sin embargo, siempre puede volverse al mismo. La sabiduría de la memoria responde a este modo de vivir el pasaje e incluso de llevarlo a cabo. También hay que llevar el tiempo hacia el pasado. San Agustín reflexionó sobre esto mismo a propósito de la relación pasado-presente-futuro. Para él, el tiempo físico progresa de atrás hacia delante, como sucede en cualquier movimiento cuando se va de un lugar a otro, pero cuando se introduce la esperanza en el tiempo, éste cobra otro sentido. Lo que esperamos atraviesa todo el marco temporal. Llevamos a cabo una transición, un tránsito o una transferencia cuando hacemos un buen uso de la triple relación pasado-presente-futuro. Pero este buen uso del tránsito puede verse también como una transacción. De ese modo, el futuro *pasa*, transita o lo llevamos hacia el pasado. Y en el fondo, una de las tareas del historiador consiste también en llevar al pasado la esperanza del futuro.

—*Sus consideraciones sobre el «trabajo del recuerdo», no sólo toman de Freud muchas de sus categorías, sino que asumen buena parte de su ideario, como sucede, por ejemplo, en la lectura que ha hecho estos días*

de «Trauer und Melancholie». Esta distinción freudiana le lleva a contraponer el sentimiento positivo del duelo a la neurosis de la melancolía, que sólo sería, desde este punto de vista, el efecto patológico de lo que Freud llamaba «compulsión de repetición». Me pregunto si dicha descripción no está marginando otras figuras de la melancolía que no tienen visos, precisamente, de ser sentimientos pasivos o mecánicos, como la «dame Mérencolye» postmedieval, que cumple la función de despertar el estado subjetivo del poeta, la «Melancholia generosa» glorificada por el neoplatonismo florentino, la sensibilidad negativa romántica de un Schlegel, que comporta la conciencia de autodestrucción del verdadero creador, o, por cerrar una enumeración que no pretende ser exhaustiva, la razón melancólica de Jacob Böhme. ¿No es posible introducir en sus estudios sobre la memoria y el olvido una nueva distinción que tenga en cuenta el fenómeno de la melancolía activa?

—He de confesar que hasta ahora no me había planteado ese problema. Sin embargo, es cierto que, por ejemplo, el tratamiento romántico de la melancolía guarda una profunda relación con el carácter destructor del tiempo, con su acción irreparable e inexorable. Dicha relación puede encontrarse en otras situaciones. Por ejemplo, en la vida personal, cuando atendemos al hecho irreparable del envejecimiento. Estoy leyendo, debido a mi edad, el tratado estoico *De senectute*. Nos encontramos en esta obra con una melancolía activa, a saber, con una especie de «tristeza de lo finito». Empleé por primera vez esta expresión en *Le volontaire et l'involontaire*. Después cambié de opinión para hacer hincapié en el sentimiento órfico de la vida. Pero es posible que la conjunción entre la tristeza de lo finito y la alegría del nacimiento y de la vida conlleven realmente una melancolía activa. No obstante, tendría que estudiar de nuevo la obra de Panofsky sobre este tema. En particular, sus estudios sobre el siglo XVI, la obra de Durero, etc. Pero no he abordado en modo alguno este tema. Le agradezco que me recomiende hacerlo.

—Su lectura de Freud le lleva asimismo a poner especial énfasis en la dimensión terapéutica de la memoria, en las garantías que ofrece nuestra voluntad frente al olvido, es decir, en la capacidad que tenemos para recordar algo, y así sanar después de reconciliarnos con nuestro propio pasado. No obstante, el ejercicio de la memoria no sólo elude este voluntarismo, como hemos visto anteriormente en el caso del recuerdo involuntario, sino que en ocasiones genera lo contrario de lo que en un principio se pretendía. Una cita de Cicerón quizás resulte mucho más elocuente que cualquier otro comentario: «Recuerdo aunque no quiera —decía en De finibus*— y no puedo olvidar aunque quiera» («Memini etiam quae nolo, oblivisci non possum quae volo»). Montaigne, por su parte, en su* Apología de Raimundo Sabunde, *no es menos irónico al respecto: «No hay nada que [la memoria] imprima tan vivamente en el recuerdo como el deseo de olvidarlo». El trabajo del recuerdo ¿no desemboca en numerosas ocasiones, precisamente en tanto que trabajo voluntario, en la imposibilidad del propio recuerdo?*

—Sí, creo que su pregunta ilustra perfectamente un problema con el que me enfrenté en otra ocasión. A saber: no somos dueños del sentido o, como decía Freud en otro contexto, no somos dueños de nosotros mismos. Cualquier pretensión de convertirse en árbitro del abuso o del buen uso del recuerdo o del olvido resulta completamente abusiva. Afortunadamente, contamos con la memoria involuntaria, con el don de un recuerdo que se despierta contra nosotros mismos. Pero, a la vez, resulta tremendamente interesante apreciar que, en este caso, como sucede en la narración de Proust, que para mí sigue siendo ejemplar, dicha memoria sólo cobra sentido en el marco de un trabajo literario. El hecho de que se suscite o no un recuerdo no depende de nosotros, pero sí apela a nuestra responsabilidad la necesidad de conferirle una bella expresión literaria. Lo cual pone de relieve que la dimensión estética debiera de haber ocupado un lugar más importante en nuestras reflexiones. Quizá el problema de la melancolía me permita llevar en un futuro este debate ético al ámbito de la estética.

—¿Cabría realizar asimismo una consideración ontológica? ¿Qué interrogantes de este tipo plantea el problema de la memoria?

—La cuestión ontológica reside en el problema del tiempo, a saber, en la pregunta por lo característico del pasado. ¿Qué resulta más característico del pasado? ¿El hecho de que ya no sea o el hecho de que haya sido?

He tratado de desarrollar este problema con ayuda de Heidegger, quien ha intentado responder a esa pregunta forzando de algún modo la solución. Para él, el ya-no, el pasado desaparecido (*Vergangen*), sólo responde a la superficie de las cosas, al aspecto manipulable del tiempo, a lo que él mismo llama *das Zuhandene.* Por el contrario, el haber-sido (*Gewesenheit*) elude por completo mi control, aunque esté vinculado al problema del control y del no control, pues es el origen de lo que Heidegger llama «deuda». No soy el dueño de esa deuda, pero puedo controlar y manipular política o culturalmente la memoria y el olvido. Creo que la ontología de la memoria forma parte por completo de ese problema del tiempo. El texto de san Agustín sobre la memoria, que plantea asimismo cuestiones ontológicas, se encuentra estrechamente vinculado al capítulo sobre el tiempo. La memoria, para Agustín, guarda tesoros en forma de imágenes de todo aquello que pasó por la aduana de los sentidos. Pues bien, mi memoria es esa caverna platónica llena de tesoros que no siempre son controlables y que, en ocasiones, se ofrecen como posibilidades vivas.

—Para Freud, la relación entre trabajo de duelo y trabajo de recuerdo se regula en función de un modelo económico mediante el que el trabajo de duelo es el precio que hay que pagar por el trabajo del recuerdo, y éste, el beneficio que resulta de nuestro sentimiento de aflicción. ¿No ha de romper la idea de una memoria justa con esta lógica bursátil?

—Cuando hablamos de Freud, nos encontramos en un universo que tiene sus propias reglas. Estas reglas son, como usted mismo señala, esencialmente económicas. Pueden tomarse en un sentido metafórico, pero creo que se trata de algo más que de una metáfora. Es cierto que persiste una y otra vez la idea de un precio a pagar. Emplea continuamente nociones de fuerza que tienen que ver con la gestión del poder. Por mi parte, creo que un problema que por definición no es económico, como la justicia o la reciprocidad, no puede abordarse desde el modelo postulado en esta fecha por Freud. Pero nunca he pensado que el psicoanálisis constituya una especie de discurso último. Se trata de un discurso parcial, que tiene sus propias reglas y que se controla a sí mismo a través de su perspectiva terapéutica. La noción de «transferencia» es el verdadero corazón

del psicoanálisis. Pero una vez que salimos de las condiciones de la transferencia, sólo podemos hacer un uso analógico o metafórico de las nociones psicoanalíticas. Creo que hay que ser muy modesto cuando se emplea el psicoanálisis del modo en que lo he hecho, sobre todo cuando uno no ejerce como psicoanalista o es uno de sus pacientes. El problema de la justa memoria evidentemente rompe con este esquema freudiano. Me he servido de los textos de Freud para introducir en mi análisis el concepto de «trabajo del recuerdo» (*Erinnerungsarbeit*); pero después he proseguido mi camino haciendo alusión a otros pensadores. Freud nunca encaró el problema de la justicia. No obstante, sería interesante estudiar su correspondencia durante la primera Guerra Mundial, donde se encuentran algunas reflexiones sobre la muerte. Quizá el problema de la pulsión de muerte pueda aplicarse al estudio de la memoria y del olvido destructor; pero se trata de un tema que todavía no he desarrollado. Después de todo, hablamos de un libro inacabado.

BIBLIOGRAFÍA

ABEL, O.: *Le pardon: briser la dette et l'oubli*, Paris, Autrement, 1991. Trad. cast.: *El perdón: quebrar la deuda y el olvido*, Madrid, Cátedra, 1992.

AGUSTÍN DE HIPONA: *Confesiones*, en *Obras de san Agustín* (edición bilingüe), Madrid, B.A.C., 1974, vol. II, libro XI.

ARENDT, H.: *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958. Trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974.

ARISTÓTELES: *Perì mnémes kaì anamnéseos*, en *Parva naturalia*, Cambridge, Harvard University Press, 1964. Trad. cast.: «De la memoria y de la reminiscencia», en *Parva naturalia*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 66-80.

— *Physikè akróasis*, en W. D. Ross (ed.), *Aristotle's Physics*, Oxford, Clarendon Press, 1936. Trad. cast.: *Física*, Madrid, Gredos, 1995.

ARON, R.: *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1938. Trad. cast.: *Introducción a la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Losada, 1946.

BERGSON, H.: *Matière et mémoire*, Paris, P.U.F., 1993. Trad. cast.: *Materia y memoria*, en *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1963.

—*Mémoire et vie*, Paris, P.U.F., 1968. Trad. cast.: *Memoria y vida*, Madrid, Alianza, 1977.

BERMAN, A.: *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984.

BLOCH, M.: *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1974. Trad. cast.: *Apología de la historia*, Empuries, 1984.

CASEY, E. S.: *Remembering: A Phenomenological Study*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

FREUD, S.: *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten*, en *Gesammelte Werke*, London, Imago Publishing C., 1940-1952, vol. X, 1913-1917, pp. 126-136. Trad. cast.: «Recuerdo, repetición y elaboración», en *Obras*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972, vol. II; *Trauer und Melancholie*, en *ibid.*, vol. X. Trad. cast.: «Duelo y melancolía», en *ibid.*, vol. II.

GREISCH, J.: *Ontologie et temporalité. Essai d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit, Paris, P.U.F., 1996.

HALBWACHS, M.: *La mémoire collective*, Paris, P.U.F., 1968.

HEGEL, G. W. F.: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, en *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, 1992, vol. 20. Trad. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1997.

—*Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, *op. cit*, 1980, vol. 9. Trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E., 1966.

HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927. Trad. cast.: *El ser y el tiempo*, México, F.C.E., 1971.

HUSSERL, E.: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle, Niemeyer, 1928. Trad. fr.: *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, P.U.F., 1964.

—*Cartesianische Meditationem. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Dordrecht, Nijhoff, 1973. Trad. cast.: *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*, México, F.C.E., 1985.

KOSELLECK, R.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1979. Trad. cast.: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

LOCKE, J.: *An Essay concerning Human Understanding*, London, Basset, 1690. Trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980.

MILNER, J. C. (ed.): *Usages de l'oubli*, Paris, Seuil, 1988.

NIETZSCHE, F.: *Unzeitgemässe Betrachtungen*, en *Nietzsche Werke*, Berlin/Nueva York, Gruyter, 1971, vol. III 1, p. 153. Trad. cast.: «De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida», en *Consideraciones intempestivas*, *Obras completas*, Buenos Aires, Prestigio, 1970, 5 vols. I, pp. 621-697.

PLATÓN: *Theaítetos è Perì epistémes*, en *Platonis Opera*, Oxford, Clarendon Press, 1967, vol. I. Trad. cast.: *Teeteto*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1988, vol. V, pp. 173-317; *Sophistès è Perì toû óntos*, en *Platonis Opera*, *op. cit.*, vol. I. Trad. cast.: *Sofista*, en *Diálogos*, *op. cit.*, vol. V, pp. 331-482.

RICOEUR, P.: *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975. Trad. cast.: *La metáfora viva*, Madrid, Europa, 1980.

— *Temps et récit III*, Paris, Seuil, 1985. Trad. cast.: *Tiempo y narración III*, México, Siglo XXI, 1996.

SARTRE, J. P.: *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1940. Trad. cast.: *Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación*, Buenos Aires, Losada, 1976.

TODOROV, T.: *Les abus de la mémoire*, Paris, Altea, 1995.

WEINRICH, H.: *Tempus. Besprochene und Erzählte Welt*, Stuttgart, Kohlhammer, 1964. Trad. cast.: *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*, Madrid, Gredos, 1968.

WRIGHT, G. H. von: *Explanation and Understanding*, London, Routledge, 1971. Trad. cast.: *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1987.

Bibliografía